This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

687

Per. 26784 e. 156
40-1

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Tübingen,

Dr. Hermann Ulrici,
o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Halle,

und

Dr. J. U. Wirth,
evangel. Pfarrer zu Winnenden.

BIBLIOTHECA BODLEIANA

Neue Folge.
Vierzigster Band.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1862.

Inhalt.

Seite.

Der dualistische Theismus des Anaxagoras und der Monotheismus des Sokrates und Platon. Von Prof. Dr. Franz Hoffmann. . . 1

Ueber Bildung und Wesen der mythischen Form. Von J. G. von Hahn, k. k. Consul. 48

Grundriß einer Geschichte der religiösen Spekulation nach Franz von Baader. Von Prof. Dr. Lutterbeck. (Erste Hälfte). 101

Recensionen:

Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge Platonischer Schriften und über die Hauptmomente aus Platos Leben. Von Dr. Friedrich Ueberweg. Eine von der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien gekrönte Preisschrift. Wien, 1861. Von C. A. Brandis. 118

Historische Entwickelung der Philosophie von Kant bis Hegel. Zur näheren Verständigung des wissenschaftlichen Publicums mit der neusten Schule dargestellt von H. M. Chalybäus. Fünfte durchgängig revidirte und theilweis umgearbeitete Auflage. Leipzig, Arnoldi, 1860.
Fundamentalphilosophie. Ein Versuch, das System der Philosophie auf ein Realprincip zu gründen, von H. M. Chalybäus. Kiel, Homann, 1861. Von H. Ulrici. 143

The Intuitions of the Mind inductively investigated. By the Rev. James M' Cosh, LL. D. Professor of Logic and Metaphysics etc. London, J. Murray, 1860. (VIII u. 504 S.). Von H. Ulrici. 164

Erklärung von Prof. Dr. Frohschammer. 175

Druckfehler. 176

Begriff und Aufgabe der Erkenntnißlehre. Fünfter Artikel. Von Prof. Dr. Sengler. 177

Grundriß einer Geschichte der religiösen Speculation nach Franz von Baader. Von Prof. Dr. Lutterbeck. Zweiter Artikel. 193

Studien zur Geschichte der Aesthetik. Die Aristotelische Poetik. Von Dr. Th. Sträter, Privatdocent in Bonn. 219

Seite.

Recenſionen:

Das unbewußte Geiſtesleben und die göttliche Offenbarung. Ein Verſuch, durch genauere Kenntniß der menſchlichen Seele Religion und Wiſſenſchaft zu verſöhnen. Leipzig, Brockhaus 1859. Bd. 1. XII, 325 S., Bd. 2. 376 S. Von Weiße 248

Ein Ergebniß aus der Kritik der Kantiſchen Freiheitslehre. Von dem Verfaſſer der Schrift: „Das unbewußte Geiſtesleben und die göttliche Offenbarung." Leipzig, Brockhaus, 1861. Von H. Ulrici 258

Naturrecht nach den Vorleſungen von Dr. Wilh. Snell, gew. Profeſſor an den Univerſitäten zu Dorpat, Baſel, Zürich und Bern. Herausgegeben von einem Freunde des Verewigten. Bern, Huber 1859. Von J. U. Wirth 278

Italieniſche Philoſophie. Critica della scienza per B. Mazzarella. Genova, Stabilimento tipografico di L. Lavagnino, 1860.
Sunto delle lezioni di logica di Ruggiero Bonghi, scritto da lui per uso de' suoi scolari. Milano, presso Franc. Colombo, 1860. Von Ed. Böhmer 290

Theokriſis. Ideen über Gott und Welt zur Verſöhnung des Theismus und Pantheismus. Von A. Bühler. Berlin, Nikolai, 1861. Von H. Ulrici 296

Syſtem und Geſchichte des Naturalismus oder neuſte Forſchungsreſultate. Von Ed. Löwenthal, Dr. philos. I. Abtheilung: Syſtem des Naturalismus. 2. Auflage. Leipzig, Voigt, 1861. Von H. Ulrici 305

Nothwendig gewordene Erwiderung gegen Hrn. Prof. Dr. Frohſchammer's „Erklärung" im vorigen Heft dieſer Zeitſchrift. Von Dr. Eberhard Zirngiebl 312

Bibliographie. I. Verzeichniß der im In- und Ausland neu erſchienenen philoſophiſchen Schriften 313

II. Verzeichniß der philoſophiſchen Artikel in deutſchen, franzöſiſchen, engliſchen und italieniſchen Zeitſchriften 318

Der dualistische Theismus des Anaxagoras und der Monotheismus des Sokrates und Platon.

Von Prof. Dr. Franz Hoffmann.

Die Gesellschaft für Philosophie zu Berlin hat meine Jubelschrift über die Gottesidee des Anaxagoras, Sokrates und Platon in ihrer Mitte zum Gegenstande von Discussionen gemacht, welche ihrem Hauptinhalte nach im 1. Hefte des 2. Bandes der philosophischen Zeitschrift: Der Gedanke, veröffentlicht worden sind.*) Als Mitunterredner traten dabei auf: H. Prof. Michelet, H. Märcker, H. Förster, H. Schasler, H. Graf Cieskowski, H. Lassen und H. Prof. v. Hennings. Die von diesen philosophirenden Herren gepflogenen Erörterungen nehmen nun zwar von meiner Jubelschrift ihren Ausgangspunkt und knüpfen verschiedentlich an einzelne Stellen derselben an, schwerlich aber wird Jemand in denselben ein eigentliches und ernstliches Eingehen in den Zusammenhang meiner Darlegungen und in die Nachweise meiner Behauptungen zu finden vermögen. Jedenfalls ist der Ertrag von Belehrung, den ich aus diesen Discussionen schöpfen konnte, weit hinter meinen Erwartungen zurückgeblieben, wenn ich auch aus dem Heerlager der Hegel'schen Schule auf Widerspruch gegen meine Auffassung von vorn herein gefaßt seyn mußte. Nur einige wichtige Hinweise des Herrn Dr. Märcker auf bezügliche Aeußerungen über Anaxagoras bei Plutarch, Alexander von Aphrodisias ꝛc. nebst seinen

*) Ueber die Gottesidee des Anaxagoras, des Sokrates und des Platon, im Zusammenhange ihrer Lehren von der Welt und dem Menschen. Von Prof. Dr. Franz Hoffmann. Würzburg, Thein, 1860. — Der Gedanke. Philosophische Zeitschrift. Organ der philosophischen Gesellschaft zu Berlin. Herausgegeben von Dr. C. L. Michelet. Bd. II. Heft 1. S. 33 — 44.

Erläuterungen sind für mich wirklich belehrend gewesen und sowohl diese Hinweise als alle übrigen Aeußerungen des H. Dr. Märcker lassen ihn mit meiner Auffassung ziemlich vollständig einverstanden erscheinen. Die übrigen Herrn Mitunterredner werden mir es daher um so weniger verargen können, wenn ich erkläre, daß ich meine Behauptungen über die Gotteslehre des Anaxagoras, so wie des Sokrates und des Platon, mit aller Bestimmtheit aufrecht erhalten muß.

I.

Anaxagoras.

In Betreff des Anaxagoras geht schon aus den erhaltenen Fragmenten seines verloren gegangenen Werkes *Περὶ φύσεως* evident hervor, daß ihm der von ihm aufgestellte *Νοῦς* nicht eine bewußtlos wirkende Vernunft, ein gedankenloser Gedanke, eine unpersönliche Idee, sondern sich wissende Vernunft, selbstbewußter Geist, der Sache nach absolute Persönlichkeit gewesen ist.

Der *Νοῦς* (sicher am besten mit Geist übersetzt) wird von Anaxagoras ausdrücklich als unendlich, folglich als aus und durch sich ewig, und als Herr seiner selbst oder seiner selbst mächtig (welches ohne selbstbewußtes Wollen undenkbar wäre), als allein derselbe für sich selbst (als Geist in sich verwirklicht und vollendet) gefaßt. Das so bestimmt hervorgehobene Fürsichseyn des *Νοῦς* wäre eine ganz sinnlose Bestimmung, wenn sie nicht das Selbstbewußtseyn desselben ausdrücken sollte. Weil er als unendlicher Geist in sich vollendetes Selbstbewußtseyn ist, hat er Kenntniß von Allem, vermag er das Größte, beherrscht, bewegt und gestaltet er Alles und ist ihm nichts verborgen von allem Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen.

Die dem *Νοῦς* von Anaxagoras zugeschriebene Unvermischtheit im Gegensatze des Materiellen als des aus Allem Gemischten kann nur die reine einfache (darum nicht in sich unterschiedslose) Geistigkeit desselben bezeichnen wollen. Der *Νοῦς* allein ist das unbewegt und unbewegbar Bewegende und alle Bewegung in der Natur — die niedrigste wie die höchste — ist geistigen

Ursprungs und somit Wirkung des *Νοῦς*.*) Daß die Unendlichkeit des Geistes von Anaxagoras nicht folgerichtig durchdacht ist, widerlegt nicht, daß er den Geist als unendlich dargestellt hat, daß er das Fürsichseyn des *Νοῦς* nicht tiefer begründet und nicht weiter entwickelt hat, widerlegt nicht die Behauptung, daß er den Geist wirklich als Geist, als selbstbewußte Vernunft, gedacht hat. Bloß deßhalb, weil möglicherweise ein Denker als Princip eine bewußtlose Vernunft aufstellen konnte, oder Einige es wirklich — unreif genug — aufstellten, dasselbe auch von Anaxagoras aufgestellt seyn zu lassen, ist ganz unerlaubt, da der klare Wortlaut der Erklärungen des Anaxagoras entgegensteht. Dürfte diese Auslegung gelten, so müßte man den Anaxagoras für unaufrichtig oder ungeschickt genug halten, mit Worten das Gegentheil von dem gesagt zu haben, was er dachte und sagen wollte. Dazu ist nicht entfernt irgend ein Grund vorhanden. Anaxagoras scheute sich auch sonst nicht, seine Ueberzeugungen offen auszusprechen, und die Kunst, seine wahre Ansicht in Worten zu verhüllen oder vollends das Gegentheil von Dem zu sagen, was man denkt, war jener naiven Zeit fremd. Auch würde die Aufstellung des Geistes als Bewegungs- und Gestaltungsprincip der Materie nicht einen so imponirenden Eindruck hervorgerufen haben, wie sie ihn faktisch nach den Zeugnissen des Platon und Aristoteles hervorgerufen hat, wenn Anaxagoras nur dem Herakleitischen *Λόγος* als bewußtloser Weltvernunft eine durch seinen Dualismus veränderte Bedeutung gegeben, und nicht ein neues, höheres oder tieferes Princip aufgestellt hätte. Läßt dann Anaxagoras den Geist durch alle Dinge (das Weltall) hindurchgehen, so ist dieses Hindurchgehen eine geistige Thätigkeit, welches — wenn es auch ein Innenseyn oder Einwohnen genannt werden darf**) — als Durchdringung des Materiellen durch das Geistige, eines Niedrigeren durch ein Höheres [Pla-

*) Fragmenta philosophorum graec. coll. rec. vert. Mullachius pag. 248. Fragm. 5. pag. 249. Fragm. 6, 7. pag. 250. Fragm. 12.

**) Ibid. pag. 248. Fragm. 5: „*Ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι πλὴν νόου· ἔστι δέ τισι καὶ νόος ἔνι.*“

ton, Kratyl. p. 413.], die Unvermischtheit und Unterschiedenheit des Geistes von der Materie so wenig aufhebt, daß jene diese vielmehr voraussetzt und von einer Immanenz der Identität von Grund aus verschieden ist. So wenig der h. Paulus mit seinem Ausspruche: „In Gott leben, weben und sind wir" hat sagen wollen, Gott sey der Welt substantiell immanent, so wenig hat Anaxagoras mit dem Innensеyn des Geistes in der Materie die Identität beider oder was dasselbe ist die Immanenz des Geistes in der Materie aussprechen wollen. Es ist bis zur Trivialität falsch, die behauptete Unvermischtheit des Geistes dem Anaxagoras so ausdeuten zu wollen, daß er damit nur für die Reflexion an den Dingen die Kraft von der Materie und die Materie von der Kraft habe unterschieden wissen wollen, obwohl beide an sich selbst nicht bloß unzertrennbar, sondern genau genommen identisch seyen. Es steht zwar bei Anaxagoras (wörtlich) nicht geschrieben, daß der *Νοῦς* draußen (außerhalb, über der Welt) sey, aber es steht bei ihm geschrieben, daß er Alles wissend, seiner selbst mächtig, das Größte vermögend, mit den Dingen unvermischt, also von ihnen unterschieden und in und für sich selbst sey, folglich außer- und überweltlich und seine überweltliche Vollendung in sich nicht durch seine Weltbildungswirksamkeit verlierend, welche ein geistiges Durchdringen und Durchwalten der Welt und nicht ein Zusammengehen mit ihr zur Identität ist. Daß der *Νοῦς* als erkennend nichts weiter als eben die *ψυχή* des Menschen sey, wie H. Pr. Michelet exorbitanterweise meint, ist schon darum unmöglich, weil die *ψυχὴ* des Menschen nach Anaxagoras als existent nicht von Ewigkeit ist und erst als Wirkung (sey sie Emanation, Zeugung oder Schöpfung) des *Νοῦς* hervortreten konnte, nachdem bereits eine ganze Stufenreihe von Akten der Bewegung der Materie vorausgegangen waren, welche eben der *Νοῦς* vollbracht hat und die weder diese noch jene menschliche Seele, noch alle zusammengenommen, noch auch der bloße Gattungsbegriff der menschlichen Seelen haben vollbringen können. Das Princip der gesammten Weltbewegung, Weltgestaltung und Weltordnung kann nach Ana-

xagoras weder in einer Vielheit von Weſen (den vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Menſchenſeelen), noch in der abſtrakten Einheit eines Gattungsbegriffs liegen, ſondern es gründet in einem, in dem einen abſoluten und in ſich lebendigen Weſen des Geiſtes. Die Zweckmäßigkeit oder Zweckidee des Anaxagoras mit H. Pr. Michelet zugeben, heißt, beim Lichte betrachtet, den *Νοῦς* als ſelbſtbewußte Vernunft zugeben, man müßte denn zeigen können — was man nicht kann — daß Anaxagoras das Undenkbare denkbar gefunden habe, daß ein bewußtloſes Princip Zwecke ſetzen könne. Solchen vermeintlichen Tiefſinn hat wohl Herakleitos, der Abgott Hegels, nicht aber Anaxagoras vorgebracht. Davon, daß Hegel'ſche Philoſophen nur in der angeblichen innern Zweckmäßigkeit, nicht in der Abhängigkeit von einer außerweltlichen Weisheit, die wahre Befreiung des Menſchen erblicken zu können verſichern, hängt es jedenfalls nicht ab, was Anaxagoras wirklich gelehrt hat und was nicht. Dies muß vielmehr rein geſchichtlich unterſucht werden, unabhängig davon, welcher Anſicht man ſelber zugethan iſt.*) Wenn Ariſtoteles dem Anaxagoras die Idee des Guten zuſchreibt**), ſo iſt kein Grund vorhanden, dies lediglich auf das phyſiſche Gute, die Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Natur und nicht auch auf das moraliſche Gute zu beziehen. Die Idee des Guten konnte von Anaxagoras ſicher nur im univerſellſten Sinne genommen

*) Nicht ohne Grund bemerkt Conrad Hermann (Das Verhältniß der Philoſophie zur Geſchichte der Philoſophie S. 11): „Das egoiſtiſche Intereſſe Hegel's an der Begründung ſeines Syſtems hatte eine Verfälſchung ſeiner Auffaſſung der Geſchichte der Philoſophie zur leicht erklärlichen Folge. Fruchtbringend iſt die Erkenntniß der Vergangenheit einer Wiſſenſchaft für deren eventuelle Weiterführung nur dann, wenn von derſelben alles Dasjenige fern gehalten wird, was aus den ſpecifiſchen Vorurtheilen, Anſchauungen und Intereſſen der eigenen Gegenwart ſeinen Urſprung ableitet; die Bearbeitung der Geſchichte der Philoſophie darf nicht wie bei Hegel Abtheilung und Conſequenz des Syſtems, ſondern ſie muß Grundlage und Vorausſetzung deſſelben ſeyn."

**) Aristot. Metaph. XII, 10, 12: *Ἀναξαγόρας δὲ ὡς κινοῦν τὸ ἀγαθὸν ἀρχήν· ὁ γὰρ νοῦς κινεῖ, ἀλλὰ κινεῖ ἕνεκά τινος, ὥστε ἕτερον. πλὴν ὡς ἡμεῖς λέγομεν· ἡ γὰρ ἰατρικὴ ἐστί πως ἡ ὑγίεια. ἄτοπον δὲ καὶ τὸ ἐναντίον μὴ ποιῆσαι τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ νῷ.*

werden (wo es das moralische Gute einschloß), weil ihm dieselbe mit dem *Νοῦς*, dem er Unendlichkeit zuschreibt, zusammenfiel. Das Gute des Anaxagoras beschränkte sich auf das moralisch Gute nicht. Also beschränkte er das Gute nicht auf das moralische, wenn er auch dieses so wenig vorzugsweise in das Auge faßte oder auch nur prägnant hervorhob, daß er zur weitern wissenschaftlichen Untersuchung des Ethischen gar nicht gelangte. Man kann daher wohl mit Grund sagen, daß Anaxagoras mit der Aufstellung des *Νοῦς* als selbstbewußten Geistes und denkenden Weltordners, der zugleich das Gute ist, dem Sokrates als Begründer der Ethik vorarbeitete und es bleibt also ganz richtig, was H. Graf Cieskowsky hervorhebt, daß erst Sokrates der eigentliche Entdecker (nicht zwar des Ethischen, wohl aber) der Ethik gewesen sey. Der Ethik, muß gesagt werden, und nicht des Ethischen, weil das Ethische schon vor aller Theorie desselben immer schon unter den Menschen und insbesondere unter den Griechen vorhanden war.*)

Den Dualismus des Anaxagoras mit Hegel und den Seinen zu verkennen, gehört zu dem Stärksten, was man dem Kenner der Geschichte der Philsophie zumuthen kann. Dieser Dualismus könnte gar nicht schroffer ausgesprochen seyn, als er von Anaxagoras ausgesprochen worden ist, und selbst Herbart hat in der neuern Zeit den Dualismus an sich selbst, wenn man absieht von den bedeutenden Verschiedenheiten, die ihn selbst doch nicht treffen, nicht bestimmter, schärfer oder schroffer ausgesprochen. Den *Νοῦς* des Anaxagoras für das immanente Princip der Ma-

*) Mit Recht bemerkt Strümpell (Die Geschichte der praktischen Philosophie der Griechen vor Aristoteles S. 19), daß das historisch gegebene Ethos eines Volkes die natürliche Basis der ihm zugehörigen Ethik als Doktrin sey und fährt fort: „Es folgt hieraus unmittelbar, daß eine Geschichte der Ethik, bevor sie die Anfänge der Doktrin darstellt und diese in ihrer inneren Entwickelung verfolgt, sich immer auf eine vorsystematische Epoche zurückgewiesen sieht, in welcher es zwar noch keine Ethik, wohl aber ein lebendiges Ethos gab.“ Noch allgemeiner sagt Strümpell in demselben Werke S. 23: „Indem man die Frage psychologisch auffaßt und untersucht, gelangt man zu der Ueberzeugung, daß, wenn und wo menschliche Natur gesetzt wird, auch Ethisches als mitgesetzt sich nachweisen läßt.“

terie zu erklären, heißt ſein Syſtem von Grund aus miſsverſtehen und erſcheint als das reinſte Widerſpiel deſſen, was Anaxagoras in Wahrheit gelehrt hat. Die Hegel'ſche Behauptung des Anaxagoräiſchen Monismus hat gerade ſo viel Wahrheit, als die Behauptung haben würde, nach Herbart ſey der von ihm im Glauben feſtgehaltene perſönliche Gott das immanente Princip der Realen. Vielmehr wie dem Anaxagoras der *Νοῦς* (der unendliche Geiſt) ewig iſt, unentſtanden und unvergehbar, ſo iſt ihm die Geſammtheit des Weltſtoffs in gleicher Weiſe ewig, unentſtanden und unvergehbar. Nach ihm wird kein Ding, noch vergeht es, Werden iſt nur Gemiſchtwerden und Vergehen iſt nur Geſchiedenwerden der ſeyenden Dinge. [Mullachii Fragm. ph. gr. pag. 251. Fragm. 17.]

H. Prof. Michelet gibt daher meine Anſicht erheblich unrichtig wieder, wenn er mich dem Anaxagoras einen mit Bewußtſeyn der Welt vorſtehenden Schöpfer unterlegen läßt. Allein ich habe den Anaxagoras weder von einem Schöpfer, noch von einem der Welt vorſtehenden Schöpfer ſprechen laſſen, ſondern von einem ewigen ſelbſtbewußten Geiſte, der einen von ihm nicht geſchaffenen, nicht erzeugten, nicht irgendwie hervorgebrachten, gleich ewigen, ſchlechtweg ſeyenden, dem Entſtehen und Vergehen nicht unterworfenen unendlichen (d. h. wohl für uns unermeßlichen) Weltſtoff bewegt, geſtaltet, bildet, Belebung, Beſeelung, Begeiſtung an ihm hervorbringt, in aller ſeiner Geſtaltung und Durchdringung des Stoffes ſich gleichwohl nie mit ihm vermiſcht und das Weſen des geiſtloſen und bewegungsloſen Stoffes doch niemals wirklich verändert. Der (abſolute) Geiſt iſt nach Anaxagoras weder Weltſchöpfer, noch der Welt immanente Weltſeele, noch ſich zur Welt ausgeſtaltender Weltgeiſt, ſondern an ſich abſoluter Geiſt und im Verhältniß zur Welt Weltordner oder Weltbaumeiſter. Wie unbefriedigend dieſe dualiſtiſche Weltanſchauung auch iſt, ſo war ihre Aufſtellung für ihre Zeit doch ein bedeutendes Verdienſt, da es unmöglich bei dem naturaliſtiſch hylozoiſtiſchen Monismus der joniſchen Naturphiloſophie, ſelbſt eines Herakleitos, bleiben konnte und der Durchbruch zur Erkenntniß

des Wesens des Geistes, der ethischen Bestimmung des Menschen und des wahren Ursprungs der Natur kaum anders möglich war als durch ein System, in welchem aus der Nacht der Materie das Morgenroth des Geistes aufstrahlte, ohne noch dieser Nacht völlig Herr werden zu können. Anaxagoras arbeitete durch seinen Dualismus dem Sokrates, Platon und Aristoteles mehr vor, als bisher in den meisten Darstellungen seiner Lehre anerkannt werden wollte. Dieser geniale Denker, der jonischen Naturphilosophie entstammt, aus deren Hylozoismus sich herausarbeitend, hat zwar nicht zuerst die Einheit des weltgestaltenden Princips erkannt, dies hatten schon seine jonischen Vorgänger von Thales bis Herakleitos geleistet, aber er hat, was mehr ist, die Geistigkeit dieses Princips durchschaut und die Absolutheit desselben bis in die Tiefe verfolgt, in welcher ihm die ewige überweltliche Vollendheit des unendlichen Geistes aufging und hiemit seine nicht mit Willkür zu verwechselnde Freiheit, seine Allwissenheit, Allgüte und Allmacht. Nur kam es ihm dabei freilich nicht zum Bewußtseyn, daß er mit dem Stehenlassen einer ihrer Existenz nach nicht vom Geiste abhängigen ewigen Materie wieder dem absoluten Geiste unzulässige Schranken gab, die er im Begriffe bereits aufgehoben hatte.

Indem nun Anaxagoras die ewige Materie, das Urgemisch aller existirenden Dinge, die nicht entstehen und nicht vergehen, sondern bloß getrennt und wieder verbunden werden können, aller immanenten Kraft und Wirksamkeitsfähigkeit beraubte, konnte ihm alle Bewegung und Veränderung in der Natur nur als die Wirkung des Geistes an der Materie erscheinen. Hier kann man nun nach Beschaffenheit der Quellen nicht umhin, dem Anaxagoras die Lehre einer sich potenzirenden Stufenfolge von Wirkungen des Geistes an der Materie zuzuschreiben, so daß die je um einen Grad höheren stets die niederen zur bleibenden Voraussetzung haben. Die Wirkungen des Geistes an der unorganischen Natur sind die Voraussetzung und Vermittlung des Hervortritts der Wirkungen des Geistes an der organischen Natur durch alle Stufenfolgen des Pflanzlichen und Thierischen bis herauf zu dem

Menſchen, in welchem die Wirkungen des Geiſtes an der Materie in ihrer ganzen innerhalb der Schranken der Endlichkeit möglichen Intenſität und Totalität hervortreten. Den ganzen Inbegriff von Stufenfolgen der Wirkungen des Geiſtes an der Materie hat Anaxagoras daher von der ewigen Thätigkeit des in ſich vollendeten abſoluten Geiſtes unterſchieden, und das Selbſtbewußtſeyn des abſoluten Geiſtes iſt ihm nicht das Reſultat oder der Reflex ſeiner an der geſammten Materie bis zum Atom im Menſchen vollzogenen Wirkungen auf die Materie oder an der Materie, ſondern das Selbſtbewußtſeyn Gottes iſt ihm die Vorausſetzung ſeiner geiſtigen Wirkungen an der Materie. Die Frage iſt nur, ob dieſe geiſtigen Wirkungen des *Νοῦς* an der Materie ſtets nur Selbſtthätigkeiten ſind und bleiben, oder ob ſie ſich durch irgend welche Schöpferthätigkeit des *Νοῦς* von demſelben zu individuellen Weſen als Trägern relativ ſelbſtthätiger Wirkungen ablöſen? Wenn ſich die Frage zu Gunſten des letzteren Gliedes der Alternative entſcheiden ließe, ſo würde Anaxagoras um eine ganze Stufe höher hinauf geſtellt und Sokrates noch näher gerückt werden müſſen, als er es nach meinen Nachweiſungen ohnehin ſchon muß. Allein die Anhaltspunkte in den Quellen ſind nicht genügend, um die Frage in dieſem Sinne zu entſcheiden. Fries bemerkt zwar, daß Anaxagoras offenbar einen Unterſchied zwiſchen der *ψυχὴ* (in Pflanzen, Thieren und Menſchen) und dem *Νοῦς* mache, daß er nicht ſage, die *ψυχὴ* ſey der *Νοῦς*, ſondern nur der *Νοῦς* herrſche in der *ψυχὴ* [ſ. J. F. Fries, Geſchichte der Philoſophie I, 231—232.]. Allein obgleich dieſe Unterſcheidung nach Ariſtoteles allerdings manchmal von Anaxagores gemacht wird (manchmal aber auch nicht), ſo beweiſt ſie doch nicht, daß die *ψυχὴ* von Anaxagoras als individuelles Weſen und nicht als eine Form der Wirkung des *Νοῦς* an der Materie gedacht wurde.

Die Richtigkeit dieſer Auffaſſung der Lehre des Anaxagoras wird in den Platoniſchen Schriften ſchlagend beſtätigt. Im Phädrus räumt Sokrates ausdrücklich ein, daß Anaxagoras zur Erkenntniß des Weſens des Geiſtes hindurchgedrungen ſey.

[Platon Phaedr. p. 270.] Im Phädon bezeichnet Sokrates den Anaxagoras, den Begründer der Lehre vom Geiſte, als den nächſten Vorgänger ſeiner eigenen Lehre. [Plat. Phaed. p. 97—98.] Im Kratylos wird der Geiſt des Anaxagoras als ſelbſtändig waltend und von fremdartiger Beimiſchung frei, Alles durchdringend und ordnend geſchildert. [Plat. Kratyl. p. 413.]

In den Geſetzen endlich findet ſich ein jeden Widerſpruch ausſchließendes überaus merkwürdiges Zeugniß. Nachdem Platon nemlich dort den Athener, unter welchem er ſelbſt verborgen iſt, ſeinen Mitunterredner hat in Erinnerung bringen laſſen, daß er früher ſchon erwieſen habe, die Seele ſey weit älter und göttlicher als alle anderen Dinge und die ohne Vernunft nicht zu denkende Seele ſey der Grund der Ordnung, die in dem Laufe der Geſtirne und aller andern Körper herrſche und das Weltall ſo ſchön eingerichtet habe, ſpricht er ſich ſcharf gegen die Anſicht des großen Haufens der Menſchen aus, die meinen, daß alle, die ſich auf eine gelehrte Erkenntniß der Natur und der Aſtronomie legen, gottlos (Atheiſten) werden, indem ſie zu der Einſicht gelangten, es ſey möglich, daß die Dinge in der Welt aus Nothwendigkeit ſo geſchehen und nicht einen Verſtand und Willen vorausſetzen, deſſen Abſichten die Entſtehung des Guten zuzuſchreiben wäre. [Plat. *Νομοι* l. XII, p. 967.] Dann läßt Platon den Athener alſo fortfahren: „Was man jetzt von der Sache denkt, iſt ganz das Gegentheil deſſen, was die Leute ehemals dachten, als ſie die Geſtirne für ſeelenloſe Körper hielten. Zwar gerieth man auch damals in Verwunderung, und wer ſich genauer mit der Sache abgab, muthmaßte das, was heut zu Tage feſter Lehrſatz geworden iſt, es ſey ganz unmöglich, daß ſeelenloſe Körper, die keine Vernunft hätten, eine ſo wunderbare Gleichförmigkeit und genau berechnete Ordnung in ihren Bewegungen beobachten ſollten. Wirklich hatten ſchon damals Einige das Herz, die Muthmaßung zu äußern, daß dieſe ſchöne Einrichtung alles deſſen, was der Himmel enthält, das Werk der Vernunft (des Geiſtes) ſeyn müſſe. Dieſelbigen fielen aber wieder in einen andern Irrthum, da ſie die Natur der Seele, die älter

als der Körper ist, für jünger hielten, und verwirrten dadurch alle Ordnung, und sich selber am meisten. Denn sie sahen alle die Körper, die vor ihren Augen am Himmel schwebten, nicht anders an, als wäre ihr Inhalt nur Steine und Erde oder sonst allerlei leblose Stoffe, welche dann die Ursachen des ganzen geordneten Weltalls verschiedentlich unter sich befaßten. Das war die Ursache, daß es zu derselben Zeit viele Atheisten gab, und daß sich Viele von diesen Studien abschrecken ließen. Ja auch den Dichtern fiel es daher ein, auf die Philosophen zu schimpfen und sie mit Hunden, die ein unnützes Gebell machen, zu vergleichen. Heut zu Tage aber steht die Sache, wie gesagt, ganz anders. Es ist ganz unmöglich, daß Einer der sterblichen Menschen jemals eine feste Gottesfurcht habe, wofern er nicht die zwei jetzt angeführten Sätze erfaßt hat, nehmlich: daß die Seele das älteste aller entstandenen Wesen, daß sie unsterblich sey, und daß sie eben über alle Körper herrsche, und nach diesem, daß die Vernunft (der Geist) in den Gestirnen wohne und alle Wesen beseele." [Plat. *Νομοι* l. XII, p. 967 — 968.] Ganz unverkennbarer Weise hat Platon hauptsächlich den Anaxagoras im Auge, wenn er von Einigen spricht, welchen die Ordnung des Weltalls als das Werk der Vernunft (des Geistes) erschienen sey; und wenn Platon kurz vorher die vollkommenste Vernunft als Einheit von Verstand und Willen erklärt hat und den Ursprung des Weltalls aus der göttlichen Vernunft, die Verstand und Wille ist, scharf der Annahme dieses Ursprungs aus blinder Natur-Nothwendigkeit entgegengesetzt hat, so ist es vollkommen unzulässig, den Platon so zu verstehen, als ob er dem Anaxagoras nur die Lehre von einer bewußtlos wirkenden Weltvernunft zugeschrieben habe. Vielmehr sieht man deutlich, daß ihm der Anaxagoräische *Νοῦς* als selbstbewußte Vernunft gilt und daß er den Anaxagoras nur darüber tadelt, die Materie früher (ob ewig oder zeitlich, ob ungeschaffen oder geschaffen galt in dieser Beziehung gleich) als die gewordenen Seelen gesetzt zu haben. Darin scheint nun allerdings der Vorwurf enthalten zu seyn, daß Anaxagoras die gewordenen Seelen als Produkt der Materie

und hiemit als nichtunsterblich und unfrei gedacht habe, womit Platon den Sinn der Lehre des Anaxagoras freilich nicht genau getroffen hätte, dem keinerlei Geistiges-Produkt der Materie seyn konnte, wiewohl man nicht sieht, wie nach seinen Voraussetzungen irgend eine der gewordenen Seelen wirkliches individuelles Wesen seyn konnte. Nach Platon schien daher Anaxagoras den Menschenseelen weder Freiheit und Zurechnungsfähigkeit noch Unsterblichkeit zuschreiben zu können und Sokrates stand ihm daher ungleich höher, da dieser mit der Ueberwindung des Anaxagoräischen Dualismus den *Νοῦς* als Schöpfer des Universums und unsterblicher, freier Seelen zu fassen wußte, womit er nothwendig zugleich der Entdecker und Begründer der Ethik werden mußte. Wer diesen tiefen Zusammenhang der Ethik des Sokrates mit seiner Metaphysik übersieht oder von Xenophontischen schiefen Auffassungen verleitet, leugnet, der wird nie in die wahre Tiefe des Sokrates eindringen und seine hohe Bedeutung für die Philosophie niemals begreifen, welche gleichwohl der competenteste aller Beurtheiler, Platon, wohl begriffen haben muß, da er nicht ohne tiefen Grund ihn in seinen genialen Schriften zum Hauptträger seiner eigenen Philosophie machen konnte.*) Herr Dr. Märcker hat in den mitgetheilten Discussionen der Berliner philos. Ge-

*) So wenig haben Hegel und einige der Seinen die Philosophie des Sokrates begriffen, daß Hegel sagen konnte, sie sey nicht eigentliche speculative Philosophie gewesen (Dessen Werke XIV, 53), daß Marbach (G. d. Ph. I, 181) sogar schon erklärt, Sokrates sey überhaupt nicht Philosoph gewesen, und Michelet wenigstens meint, der Begriff der Gottheit sey bei Sokrates überhaupt noch gar nicht — abgesehen von seiner Methode durch Induktion des Allgemeinen — aber nur im Moralischen — zu finden, und überschreite nicht den Kreis des Ethischen. Dagegen ist gebührend anzuerkennen, daß bereits Schwegler (Gesch. d. gr. Philos. 103 ff.) einlenkt, nachdem er freilich noch in seiner Gesch. d. Philos. im Umrtß die Vorstellung für falsch erklärt hatte, als ob Sokrates eine Philosophie, d. h. eine speculative, gehabt hätte, und Zeller in seiner Philosophie der Griechen sich ausdrücklich gegen die Meinung erklärt, als ob Sokrates, allen speculativen Fragen abhold, nur ein populärer Moralphilosoph und überhaupt weniger eigentlicher Philosoph, als ethischer Jugenderzieher und Volksbildner gewesen sey.

sellschaft mehrere tiefeingreifende Bemerkungen in Betreff der Lehre des Anaxagoras vorgetragen, die einer weitern Ausführung in hohem Grade würdig wären.*) Es geschieht auf seinen dankenswerthen Anlaß, daß ich mir erlaube, Plutarchs Zeugniß, welches so vollkommen bestätigend ist, hier näher in Betracht zu ziehen.

Wer aber, sagt Plutarch [Perikles c. 4, 5, 6, 8.], am häufigsten um Perikles war, ihm am meisten das großartige Wesen und etwas Gewaltiges als Volksrednergeist einflößte, überhaupt seinen Charakter veredelte und hoch über das Gemeine emporheben half, war Anaxagoras von Klazomenä, den seine Zeitgenossen den Geist hießen, vielleicht aus Bewunderung seines als außerordentlich erscheinenden Scharfblicks in die Tiefen der Natur, oder weil er der Erste war, der an die Spitze des Alls nicht den Zufall, nicht Nothwendigkeit als Urgrund der Ordnung stellte, sondern einen lauteren und reinen, alles Andere durchdringenden, die sich gleichen Elemente sondernden Geist. Beseelt von ungemeiner Bewunderung für diesen Mann und seiner Sprüche über die himmlischen und überirdischen Dinge voll, nahm wohl Perikles nicht nur die vornehme Sinnesart an und die erhabene, mit keinem gemeinen, muthwilligen Witz sich bemengende Sprache, sondern auch die dem Lachen abgesagte Geberde des Angesichts, den ruhigen Gang, des Gewandes bei keinem Affekt in der Rede

*) Anaxagoras verdiente eine umfassende und möglichst erschöpfende Monographie, da alle bisherigen Arbeiten über seine Lehre unzulänglich sind und er zugleich einen so bedeutenden Wendepunkt in der Entwicklung der griechischen Philosophie bildet, daß sie nur von ihm aus nach rückwärts und vorwärts verstanden werden kann. Eine solche Monographie müßte nicht bloß die gesammte Literatur des Alterthums seit Anaxagoras zu dem bestimmten Zwecke durchforschen, sondern auch insbesondere zu ermitteln suchen, welches die Wirkungen waren, die A. auf Perikles, Thukydides, Euripides und vielleicht auch auf Themistokles vor allen Andern geübt hat. Die Allgemeinforschung in Rücksicht der Philosophie ist bereits so weit gediehen, daß jetzt die Specialforschung in größerem Maaßstabe beginnen muß und daher Monographien von allen griechischen Philosophen erforderlich sind, die erst eine ganze Reihe von Fragen zur Entscheidung bringen können.

gestörten Faltenwurf, die sanfte Beugung der Stimme, und mehr dergleichen, was auf Jedermann wunderbaren Eindruck machte.*) .... Dies war jedoch nicht die einzige Frucht seines Umgangs mit Anaxagoras, sondern Perikles lernte sich auch erheben über so mancherlei Aberglauben, womit Erscheinungen am Himmel denjenigen befangen, der ihre Ursache nicht kennt und vor den göttlichen Dingen zittert und bebt, weil ihm ihr Wesen verborgen ist, eine Blindheit, welche die Naturwissenschaft heilt und statt des schreckhaften Fieberwahns die mit Hoffnungstrost beruhigte Frömmigkeit wirket. Eines Tages, erzählt man, sey vom Lande ein Widderkopf mit einem Horn dem Perikles gebracht worden, da habe Lampo, der Wahrsager, beim Anblick des fest und starr mitten auf der Stirn sproßenden Horns erklärt: von den zwei Gewalten in der Stadt, der des Thukydides und Perikles, werde die Macht auf den Einen übergehen, bei welchem das Zeichen sey gesehen worden; Anaxagoras aber habe an dem zerlegten Schädel nachgewiesen, wie das Gehirn seine Höhlung nicht erfüllt, sondern eiförmig zugespitzt, auf dem ganzen Kasten auf die Stelle zusammengeflossen sey, wo die Wurzel des Horns aufsaß..... Indem er (Perikles) nun seine Sprache gleich einem musikalischen Instrumente im Einklange mit solcher Lebensweise und Größe der Gesinnung zu stimmen suchte, zog er oft Anaxagoras' Saiten auf, und gab seinem rednerischen Vortrage eine Beize durch Naturphilosophie. Denn „zur glücklichen Anlage noch jenen Schwung und überall nach Vollendung ringenden Geist, wie der göttliche Platon (im Phädrus) sagt, aus naturwissenschaftlicher Quelle schöpfend und das Geeignete zur Redekunst beiziehend, übertraf er Alle." Nachdem Plutarch hierauf das Ansehen des jede Selbstbeherrschung übenden Staatsmanns, seine Unbestechlichkeit wie seine Freiheit vom Geize und dabei seine sparsame Wirthschaft geschildert hat, bemerkt er: „Das

*) Man vergleiche Platons Phädrus p. 270, wo Sokrates das Gleiche von dem Einflusse des Anaxagoras auf Perikles nur mit wenigern Worten sagt.

Alles steht nun freilich nicht im Einklang mit Anaxagoras Weisheit, der ja in seinem begeisterten und hochsinnigen Wesen sein Haus leer stehen und seine Güter öde und brach liegen ließ. Aber leben wie ein beschaulicher Philosoph und wie ein Staatsmann leben, ist in meinen Augen nicht einerlei; vielmehr beschäftigt jener ohne Werkzeuge und äußerlichen Stoff den Geist mit dem Schönen, während diesem, der mit den Bedürfnissen der Menschen sich befaßt, der Reichthum manchmal nicht von der Noth allein, sondern auch von der Sittlichkeit geboten ist, wie es auch bei Perikles war, der manchem Armen auszuhelfen hatte. Erzählt man doch von Anaxagoras selbst, er sey in einer Zeit, wo Perikles mit Geschäften überhäuft war, verlassen dagelegen, schon ganz eingewickelt, der greise Mann, zum Hungertode entschlossen. Zufällig hörte es Perikles noch, lief voll Bestürzung eilig zu dem Manne und flehte inständig, nicht ihn sowohl als sich selbst beklagend, daß er einen solchen Rathgeber bei der Staatsverwaltung verlieren sollte. Aus seinen Tüchern sich aufrichtend habe dann Anaxagoras zu ihm gesagt: „Wer die Leuchte nöthig hat, Perikles, gießt auch Oel zu.“

Nach diesen Schilderungen Plutarchs kann es nicht bezweifelt werden, daß in Anaxagoras ein hohes Ethos lebte, daß dieser Denker ein edler Charakter war, dessen kräftiges Selbstgefühl wohl an einen gewissen Stolz anstreifte und dem auch Einsicht in die Staatsgeschäfte nicht fehlte. Seine vornehme, hohe und erhabene Sinnesart mochte wohl durch seine Abstammung aus einer reichen und angesehenen Familie, durch sie bedingte gute Erziehung und durch die Mitgift eines kräftigen Naturells begünstig seyn; ihre Hauptnahrung so wie ihre Veredlung zog sie aber sicher aus der Beschäftigung mit den Wissenschaften überhaupt und der Philosophie insbesondere. Er mußte das Bewußtseyn davon haben, daß er alle seine Vorgänger in der Philosophie weit überflügelt hatte und daß sein Princip des Geistes einerseits, womit er sich der Idee der End- und Zweck-Ursache alles Gestalteten und Gebildeten bemächtigt hatte, so wie seine

auf die Erforschung der wirkenden Ursachen gerichtete empirische Naturforschung andererseits einen unermeßlichen Umschwung herbeiführen mußte. Man würde gänzlich fehl greifen, wollte man annehmen, Anaxagoras habe den Anspruch erhoben, als die Vollendung der Philosophie zu gelten. Vielmehr haben wir allen Grund zu glauben, daß er die Bedeutung seines Princips zugleich in die Entwickelungsfähigkeit desselben setzte, wie man überhaupt wohl sagen darf, daß niemals ein großer Philosoph ein neues seine Zeit überragendes Princip aufgestellt hat, ohne vom Ahnungsschauer und den Ahnungsfreuden des Anbruchs einer neuen Zeit ergriffen worden zu seyn.

Diese Betrachtungen finden ihre Bestätigung in den anerkannt großen Wirkungen, welche Anaxagoras auf seine unmittelbaren Schüler, die hervorragenden Männer: Perikles, Thukydides, Euripides, nach Einigen Themistokles, und mittelbar auf viele Andere ausübte.*)

Wie großartig den Aufgeklärteren und Gebildeteren seiner Zeit Anaxagoras erschienen seyn und wie zugleich gerade seine Persönlichkeit gewaltig gewirkt haben muß, bezeugt die Thatsache, daß die Stadt Lampsakus, in der er nach seiner durch Perikles begünstigten Flucht aus Athen, wo er des Atheismus im Sinne der polytheistischen Volksreligion angeklagt worden war, nach einem mehrjährigen Aufenthalte, 72 Jahre alt, starb, ihm ein Grabmal und einen Altar des Geistes oder (nach Andern) der Wahrheit errichtete. [Aelian. Var. Hist. VIII, 19.] Des Anaxagoras Grab hatte nach Aelian die Inschrift:

„Anaxagoras Grab ist hier, der zu der Wahrheit
Aeußerstem Ziele gelangte, himmlischer Ordnung vertraut."

Daß sein hohes Ansehen auch sobald nicht erlosch, zeigt der Ausspruch des Aristoteles: „Wer da sagte, in der ganzen Natur sey, wie in dem lebenden Wesen, der Geist die Ursache der Welt und der ganzen Ordnung, der ist als ein Nüchterner

*) Schaubach Fragm. Anax. p. 16 ff. Vergl. übrigens H. Ritters Geschichte d. Philos. I, 291. Strümpell, Gesch. d. gr. Ph. I, 63. Brandis I, 232.

erschienen gegen die Früheren, die in den Tag hinein redeten. [Aristot. Metaphys. I, 3.]

Die geschichtliche Wahrheit der Erzählung des Plutarch von dem Versuche des angeblich im Alter in Noth gerathenen Anaxagoras, sich durch Aushungern zu tödten, wird namentlich von Brandis [Handbuch der G. d. gr. Ph. I, 234.] bezweifelt und allerdings ist es auffällig, daß kein anderer Schriftsteller des Alterthums dieser angeblichen Thatsache gedenkt, während doch jedenfalls Plutarch dabei aus einer ältern Quelle geschöpft hat, über deren Werth freilich kein Urtheil möglich ist. Für die Angabe, daß Anaxagoras sein großes Vermögen vernachlässigt habe, ist wohl Platon für Plutarch Quelle gewesen*) und da diese Angabe so gut beglaubigt ist, so ist es wenigstens gar wohl möglich, fast wahrscheinlich, daß A. wirklich im Alter in Noth gerathen ist. Nimmt man aber dies einmal an, so hat auch das Uebrige nichts allzu Unwahrscheinliches, zumal die dem A. in den Mund gelegte Anrede an Perikles ein Zug ist, der ganz wie aus dem Leben gegriffen aussieht. Sollte daher der Erzählung von dem beabsichtigten Hungertode des A. ein Kern von Wahrheit zum Grunde liegen, so möchte er sich aus dem Stolze des Philosophen erklären, der es verschmähte, bei Perikles oder Andern Hilfe zu suchen, wiewohl er von Verpflichteten angebotene anzunehmen nicht unter seiner Würde fand. Seine Aeußerung gegen den zur Rettung herbeigeeilten Perikles hätte dann wohl sagen wollen, daß es nach seiner Ansicht Perikles geziemt hätte, mit seiner Hilfe nicht erst auf Bitten oder Nachricht von seiner Noth durch Andere gewartet zu haben.

Gleichwichtig wie das mit Platon übereinstimmende Zeugniß des Plutarch in Betreff der Bedeutung des *Νοῦς* ist die von H. Dr. Märcker angeführte (von den Geschichtsschreibern der Philosophie, z. B. von Brandis, nicht vernachlässigte) Ueberlieferung des Alexander von Aphrodisias, daß Anax. gesagt habe, es gebe kein Schicksal, d. h. nicht ein blindwirkendes Weltgesetz beherrsche

*) Platon. Hippias maj. p. 238. Vergl. Diog. L. II, 6. 7. Aristot. Ethic. Nicom. VI, 7. Valcken. de Eurip. perd. dramat. reliqu. p. 26.

die Dinge und die Angelegenheiten der Menschen, sondern der selbstbewußte Geist, der Vernunft, Weisheit, Güte und Macht sey. Dem widerspricht ganz und gar nicht, daß nach Thukydides Perikles den Athenern gesagt hat, man müsse das göttlich Verhängte (das von den Göttern Verhängte) als ein Nothwendiges tragen. Denn nicht ein Nothwendiges überhaupt steht im Widerspruche mit dem *Νοῦς* des Anax., sondern nur ein blindwirkendes Nothwendiges, werde dasselbe Materie, Natur, Kraft oder Gedanke genannt.*)

Wer Herrn Prof. Dr. Michelet und die mit ihm Uebereinstimmenden hört, könnte auf den ersten Blick leicht zu glauben geneigt werden, daß ich eine unerhörte Neuerung in die Auslegung der Anaxagoräischen Philosophie einführen wolle. Die Neuerung ist aber ganz und gar auf der Seite Hegels und eines Theils der Seinen. Meines Wissens sind nur wenige Geschicht-

*) Indem uns Philippos von Opus, der Platoniker, in der ihm zugeschriebenen Epinomis (Nachtrag zu den Gesetzen des Platon) einen tiefen Blick in die Lehre des Platon werfen läßt, der hierin nur dem Sokrates folgte, fällt ein überraschendes Licht auf die Lehre des Anaxagoras zurück. „Die Nothwendigkeit," sagt Philippos, „die in einer Verstand und Weisheit besitzenden Seele herrscht, ist die größte Nothwendigkeit, die sich denken läßt: denn eine solche Seele regiert sich selbst nach ihrem eigenen Gesetze, unabhängig von allem Andern. Wenn eine Seele nach dem Rathe des besten Verstandes das Beste beschlossen hat, so bleibt ihr Wille unveränderlich fest, und dann erfolgt das wahrhaft Vollendete nach diesem Verstande. Kein Stahl könnte fester und unwandelbarer seyn." (Bögelius Uebers. der *Νόμοι* II, 371—72.) Gilt das Gesagte im Sinne des Sokrates und Platon schon von jeder gewordenen oder geschaffenen Seele, so gilt es von Gott, dem absoluten Geiste, im eminenten Sinne. Michelis (Die Philosophie des Platon S. 92) greift daher auch nicht fehl, wenn er behauptet, nach der Consequenz seines Denkens könne der Satz des Sokrates, daß der Wissende nicht fehle, an sich nichts andres als die Behauptung von der absoluten Heiligkeit Gottes enthalten. Die Bezeichnung Gottes, der selbstbewußten Vernunft, als des Guten beweiset, daß Anax. in Betreff Gottes die gleiche Ueberzeugung hegte wie Sokrates, der sie nur bestimmter und consequenter aussprach, während sie bei Platon in das hellste Licht trat. Es war mir überraschend, Michelis, der Sokrates und Platon so tiefgehend würdigt, nicht zur Erkenntniß des wahren Wesens des Anaxagoräischen Geistes durchgedrungen zu finden.

ſchreiber der Philoſophie außerhalb der Hegel'ſchen Schule anzutreffen, die meiner Auffaſſung widerſprechen, daß die Lehre des Anaxagoras dualiſtiſch und daß der *Noῦς* als ſelbſtbewußter Geiſt zu faſſen ſey. Man vergleiche die Werke über Geſchichte der Philoſophie von Tennemann, Aſt, Fries, Sigwart, E. Reinhold, H. Ritter, Brandis, Braniß, Strümpell, Wirth, Gladiſch ꝛc. Ueberall wird man bei dieſen Geſchichtſchreibern der Philoſophie die gleiche, richtige Auffaſſung finden.

Der ganzen Wolke von Zeugen gegenüber, welche für den Dualismus und den ſelbſtbewußten Geiſt des Anaxagoras einſtehen und worunter die ausgezeichnetſten Kenner der Geſchichte der Philoſophie gehören, müßte man doch gewichtvolle Gründe haben, um mit Herrn Dr. Schasler zu verſichern, von einer mit Bewußtſeyn handelnden perſönlichen Gottesvernunft als ein außerhalb der Dinge liegender freier Zweck ſey bei Anaxagoras gar nicht die Rede. Aber H. Dr. Schasler bringt gar keine Gründe vor und verſichert bloß, Hegeln ohne Prüfung folgend, daß der *Noῦς* bei Anax. das die formloſe Subſtanz individualiſirende Princip ſey, welches, wie ſich für einen ächten Jünger Hegel's von ſelbſt verſteht, als unendlich nicht gegen die Dinge bewußt, ſondern nur der objektive (blinde) Verſtand der an ſich unfreien Natur ſeyn kann. Daß der *Noῦς* nach Anax. das die Materie bewegende und geſtaltende, verbindende und ſcheidende Princip ſey, unterliegt keinem Zweifel, die Frage iſt nur, ob der *Noῦς* im Sinne des Anax. hylozoiſtiſch oder pantheiſtiſch das immanente Princip der Materie ſey, und dieſe Frage muß nach Beſchaffenheit der Quellen gegen Hegels und eines Theiles der Seinen ganz willkürliche Auslegung entſchieden werden.*)

*) Auch Hanuſch färbt in ſeiner Geſchichte der Filoſophie S. 291 die Lehre des Anaxagoras Hegeliſch, indem er ihn, ganz unrichtig, den Geiſt als den ſich ſelbſt verwirklichenden Weltgrund ſetzen läßt. Als ob der ewige ſeiner ſelbſt bewußte Geiſt nach Anax. noch erſt einer Selbſtverwirklichung bedürfte und als ob er in dem ohne ihn ſchon ewig exiſtirenden Weltſtoff Selbſtverwirklichung überhaupt zu erlangen vermöchte! Ebenſo wenig kann Grote's Auffaſſung der Lehre des Anax. in ſeiner Geſchichte Griechenlands (überſetzt von Meißner I, 297) als adäquat bezeichnet werden.

Ohne den mindesten Beweis, ja gegen den Wortlaut wie den Geist der Quellen versichert Hegel [Geschichte der Philosophie I. in s. s. Werken Band VIII, 382], und meint damit dem Anaxagoras noch dazu hohe Ehre zu erweisen: „Der Νοῦς ist nicht denkendes Wesen draußen, das die Welt eingerichtet; so ist der Gedanke des Anaxagoras ganz verdorben, ihm alles philosophische Interesse benommen. — Denn ein Individuelles, Einzelnes draußen, ist ganz in die Vorstellung herabgefallen und deren Dualismus; ein denkendes sogenanntes Wesen ist kein Gedanke mehr, ist ein Subjekt." Als ob, wenn auch Hegel mit Recht ein außer- und überweltliches selbstbewußtes Princip verwürfe, damit schon erwiesen wäre, daß auch Anaxagoras es verworfen haben müßte! So welttrunken ist übrigens Hegel, daß nach ihm gar nichts Anderes als Weltliches existiren kann. Was nach ihm nicht weltlich Individuelles ist, d. h. verschwindendes Moment des Weltprocesses (denn wahrhaft Individuelles, weil es Unvergängliches wäre, ist nach ihm ganz unmöglich), das ist nur Allgemeines und eben das Allgemeine ist nach ihm nicht abstrakt (also concret), weil es in und aus sich selbst das Besondere (und Einzelne, jedoch nur als stets wieder Untergehendes) an und für sich bestimmt. Es ist nach Hegel das Interesse der Philosophie, daß nichts Ueberweltliches, kein überweltlicher Gott, kein absoluter Geist, der die Welt geschaffen habe, sey. Philosophie ist ihm wesentlich Atheismus im Sinne der Leugnung eines überweltlichen absoluten Geistes. Wenn von Absolutem und Gott die Rede seyn soll, so ist die Welt selbst das Absolute, die Welt selbst Gott, und wenn vom absoluten Geiste die Rede seyn soll, so ist der Geist der Menschheit selbst der absolute Geist. Diese pantheistische Schwindeltheorie, die

Grote läßt den Anaxag. eine einzige Alles durchdringende allgemeine Seele lehren, die zuerst Ordnung und System in das Weltagregat gebracht habe, welches einst im Zustande des Chaos gewesen sey. Allein Anaxag. lehrt nicht (hylozoistisch) eine allgemeine Weltseele, sondern einen selbstbewußten Geist, der die von ihm verschiedene an sich todte und bewegungslose Materie bewegt und gestaltet. Ebenso wenig ist Michelis in seiner Philosophie Platons dem Anaxagoras gerecht geworden.

auf einer heillos ungesunden Grundlage ruht, wird nun von Hegel dazu gebraucht, die Geschichte der Philosophie zu construiren. Wer aber nicht selbst von dem Schwindelgeiste dieses Pantheismus ergriffen worden ist, wird leicht begreifen, welche greuliche Verwirrung Hegel von diesem Standpunkte aus in die Auffassung und Beurtheilung der Philosophie eines Anaxagoras, Sokrates, Platon und Aristoteles bringen mußte. Die Früchte dieses Samens sind denn auch auf diesem Gebiete wie auf andern Gebieten reichlich aufgegangen, und wir sehen die Geschichte der alten Philosophen unter den Händen der Hegelianer bei scheinbarer Gründlichkeit nicht wenig entstellt werden. Eduard Zeller hat sich noch am meisten ein etwas freieres Verhältniß zu Hegel gegeben. Aber ein Theil seiner Abweichungen von ihm betrifft nur Untergeordnetes; ein anderer bewegt sich in der Halbheit und geht durch verschiedene Mittelstufen zur bloßen Scheinbarkeit der Abweichung über. In allen Hauptfragen vom Hegel'schen Geiste beherrscht, wird dieser ausgezeichnete Kopf verhindert, das wahrhaft Große und Dauerhafte zu leisten, wozu er vermöge seiner seltenen Begabung, seiner umfassenden und ausdauernden Studien und seiner ungewöhnlichen Darstellungskunst wohl befähigt wäre. Seine Darstellung des Anax. ist jedenfalls viel gelungener oder weniger verfehlt als jene Hegels. Was in ihr nicht genügt, ist gerade das, worin er sich noch von Hegel abhängig oder doch von ihm beeinflußt zeigt: eine Abhängigkeit, die auch die sonstigen großen Vorzüge seiner Auffassung des Sokrates und Platon nicht wenig beeinträchtigt, indem hier die Außenseite meistens vortrefflich, die Seele der Sache aber falsch aufgefaßt ist.

Nach Zeller soll der *Νοῦς* zwar nicht bloßes Denken — wie bei Hegel, Marbach, Michelet ꝛc. —, sondern wirklich Geist seyn, nur sollen den Bestimmungen dieses Geistes als fürsichseyenden, erkennenden Wesens, wonach man glauben könnte, schon den vollen Begriff der geistigen Persönlichkeit, der freien, selbstbewußten Subjektivität zu haben, andere gegenüberstehen, nach welchen er wie ein unpersönlicher Stoff oder eine unperson-

liche Kraft erscheine; könne man nun auch daraus durchaus nicht schließen, daß Anaxagoras den Geist seiner, bewußten Absicht nach unpersönlich gedacht wissen wolle, so möchten diese Züge doch beweisen, daß er noch nicht den reinen Begriff der Persönlichkeit habe und auf ihn anwende. [Die Philosophie der Griechen ꝛc. von E. Zeller. 2. Aufl. 1, 679 ff.] Als ob Geist anders Geist zu seyn vermöchte, als eben damit, daß er Persönlichkeit ist: eine Einsicht, die den Anaxagoras nicht gefehlt haben kann, da unter jeder andern Voraussetzung sein System, wenn nicht völlig sinnlos, so doch völlig bedeutungslos würde und anstatt als ein bedeutender Fortschritt über die früheren Systeme hinaus, wofür es im Alterthum von den hervorragendsten Geistern anerkannt war, vielmehr als ein elendes Machwerk erschiene. Galt der *Νοῦς* dem Anaxagoras nicht als Persönlichkeit, so wäre er ihm im Grunde doch nur das allgemeine Denken Hegel's gewesen (die unpersönliche Weltvernunft des Herakleitos) und man würde dem Anaxagoras den allen Verstand verleugnenden Widersinn zutrauen, das Allgemeine (den *Νοῦς*) und das Individuelle (den Inbegriff der Samen der materiellen Dinge) als zwei getrennte, unvermischbare, der Existenz nach völlig von einander unabhängige Principien gesetzt zu haben. Wenn Anaxagoras sich bei den Lehren seiner Vorgängen nicht beruhigen konnte, die hylozoistisch der Materie eine immanente, blindwirkende Weltkraft oder Weltseele oder Weltvernunft beilegten, wenn er, um die Weltordnung zu begreifen, zu einem der Materie, die er nun als geist-, seelen- und kraft- oder bewegungslosen Stoff faßte, entgegengesetzten Princip, dem *Νοῦς*, Zuflucht nehmen zu sollen glaubte, so konnte diese Entgegensetzung nur dann einen Sinn haben, wenn er dies entgegengesetzte Princip nicht selbst wieder als geistlos dachte und als nichtgeistlos — als geistig — konnte er es nur denken, wenn er es als selbstbewußt-wollend, als persönlich, dachte. Als persönlich aber dachte er es, indem er ihm das Fürsichseyn, die Selbstherrschaft, die Güte, die Allwissenheit, die Macht über alle — wenn auch ihrem Existiren nach nicht von ihm bedingten — Dinge zuschrieb. Hätte er nicht bestimmt ein persönliches Prin-

cip aufſtellen wollen, ſo würde er, möchte er nun mehr Heraklitos oder mehr Permenides gefolgt ſeyn, niemals den Monismus überſchritten haben. Müßte auch die weitere Bezeichnung des *Νοῦς* als *λεπτότατον πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον* im materiellen Sinne genommen werden, ſo würde dies nur beweiſen, daß Anaxagoras den Geiſt nicht rein, nicht aber, daß er ihn nicht perſönlich gedacht habe, gleichwie es z. B. nicht beweiſt, daß J. Böhme, Baader, der ſpätere Schelling und andere Neuere Gott nicht als perſönlich gedacht haben, weil ſie von einer ewigen Natur (nicht eigentlich Materie) in dem göttlichen Weſen ſprachen. Allein Alles weiſt darauf hin, das das *λεπτότατον καὶ καθαρώτατον* bei Anax. nicht materiell und nicht natürlich, ſondern bildlich und geiſtig zu verſtehen iſt, wie z. B. ſelbſt in Hegel's Werken, vor allem in der Phänomenologie des Geiſtes, hunderte von Ausdrücken im bildlichen und nicht im eigentlichen Sinne genommen werden müſſen. Der Grundcharakter des Syſtems tritt entſcheidend im Anfange deſſelben Fragmentes (des 6. bei Mullach, des 8. bei Schaubach) hervor, in welchem ſich auch das *λεπτότατον* ꝛc. findet, welches eben darum in Einklang und nicht im Widerſpruch mit der entſcheidenden Hauptſtelle erklärt werden muß. Dieſe aber lautet beſtimmt genug:

„*Νόος δέ ἐστι απειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμιξται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μοῦνος αὐτὸς ἐφ' ἑωυτοῦ ἔστι.*“ [Fragmenta philos. graecor. Mullachii p. 249. Fragm. 6.]

Die evidenteſte Erläuterung erhielt dieſe Hauptſtelle durch die folgenden ſchlagenden Sätze aus den Fragmenten:

„*Καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον.... καὶ τὰ συμμισγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα πάντα ἔγνω νόος.... καὶ ὁκοῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι καὶ ὁκοῖα ἦν καὶ ἄσσα νῦν ἔστι καὶ ὁκοῖα ἔσται, πάντα διεκόσμησε νόος.*“*)

*) Ibid. Fragm. 6. Vergl. Fragm. 5, 7, 12, an welcher letztern Stelle geſagt wird: „*Ὁ δὲ νόος ὅσα ἔστιν τε καὶ νῦν ἔστιν καὶ ἦν καὶ τὰ ἐόντα*

Diese klaren und bündigen Stellen aus den durch Simplicius uns erhaltenen Fragmenten nöthigen Zeller einzuräumen, daß nach Anaxagoras dem Geist die absolute Macht über den (nur nicht von ihm geschaffenen) Stoff zukommen und daß er ein unbeschränktes Wissen besitzen müsse. Obgleich jedoch dem *Νοῦς* Einfachheit, Allwissenheit und Allmacht zugeschrieben sey, so berechtige dies alles noch nicht dazu, von Anaxagoras den vollen Begriff der geistigen Persönlichkeit erreicht zu glauben. Um also nur nicht einräumen zu müssen, daß Anax. bestimmt die Persönlichkeit Gottes gelehrt habe, was doch offenbar aus dem Zugestandenen hervorgeht, wird ihm abgesprochen, den vollen Begriff derselben erreicht zu haben und damit nahe gelegt, daß er den Begriff der Persönlichkeit wohl überhaupt nicht erreicht haben möchte. Zeller scheint das Gewicht der Gründe für die Persönlichkeit des Anax. Geistes zu stark gefühlt zu haben, um mit gleicher Zuversicht wie Hegel, Marbach, Michelet, ihrer Anerkennung entgegenzutreten. Dennoch kann er sich nicht bis auf die Wurzel von der Hegel'schen Anschauung losreißen und sinkt daher doch wieder im Grunde auf die alte Vorstellung zurück. Versteht man indeß unter dem vollen Begriff der Persönlichkeit das vollendete Persönlichseyn des Geistes als überweltlichen Wesens, welches sein Selbstbewußtseyn in und an sich hat und nicht erst aus den Selbstbewußtseynsakten der endlichen Geister zusammensetzt, so hat Anaxagoras in der That die volle Persönlichkeit des Geistes erreicht. Denn, wie es sich auch mit dem Verhältnisse des unendlichen Geistes zu den endlichen Geistern verhalte, und selbst wenn sie keine wirklich individuellen, unvergänglichen Wesen nach A. wären, sondern bloße Selbstthätigkeitsweisen des unendlichen Geistes, inwiefern er sich auch in den Schranken der Endlichkeit erweisen und bethätigen wollte — was Zeller nicht einmal bestimmt zu behaupten wagt, — jedenfalls geht nach Anaxagoras das ewige Selbstbewußtseyn des Geistes oder Gottes allen seinen auf das Endliche gerichteten

πάντα ἐν τῷ πολλὰ περιέχοντι καὶ ἐν τοῖσι προσκριθεῖσι καὶ ἐν τοῖσι ἀποκεκριμένοισι κάρτα διεκόσμησε.“

Thätigkeiten voraus und kann also aus ihnen nicht erst entspringen, so wenig als durch sie verloren werden. Anaxagoras mag also das Verhältniß des unendlichen Geistes zu den endlichen Geistern und dieser zu jenem nicht richtig oder nicht genug bestimmt haben, niemals doch kann er so verstanden werden, als ob ihm das Selbstbewußtseyn Gottes erst aus den Selbstbewußtseynsakten der endlichen Geister resultire; und wenn auch Anax. die Einheit aller geistigen Wesen und alles Geistigen überhaupt mit dem unendlichen Geiste gelehrt haben sollte, so hat er sie doch nicht also gelehrt, daß das ewige (unentstandene und unvergängliche, überweltliche) Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes dadurch aufgehoben oder in diese Einheit verschlungen worden wäre. Hätte Zeller sich dies klar gemacht, so würde er es unterlassen haben, zu sagen, daß darum, weil Anax. des Geistes zunächst nur für den Zweck der Naturerklärung bedurft habe, dieses neue Princip von ihm weder rein gefaßt, noch streng und folgerichtig durchgeführt worden sey. Denn unser Philosoph konnte sehr wohl in seinen Forschungen zunächst auf die Naturerklärung ausgegangen seyn, ohne darum im Fortgange seiner Forschung nur die Naturordnung und nicht auch den endlichen Geist aus ihm erklären zu wollen, ohne den *Νοῦς* darum als ein bloßes Weltprincip zu gewinnen und ohne dadurch verhindert zu seyn, zuletzt zu finden, daß der *Νοῦς* der absolute, in sich vollendete Geist sey. Er würde dann auch nicht dem Anaxagoras im Ernste die Lehre zugetraut haben, daß der *Νοῦς* ein Wesen sey, das Theile habe und getheilt werden könne, so daß dessen Theile anderen Wesen als ihre Seele inwohnen. Alle Getheiltheit geistiger Wesen könnte dem Anax. nur Schein gewesen seyn, wenn ihm alle geistigen Wesen eins mit dem unendlichen Geiste waren. Darin würde man wohl, wenn ich so sagen darf, einen Pantheismus des Geistesalls finden müssen, aber nicht einen gemeinen, Gott als Geist leugnenden Pantheismus, sondern einen Persönlichkeitspantheismus, der insofern theistisch wäre, inwiefern jedes System an dem Theismus Theil nimmt, welches Gott als absolute Persönlichkeit denkt. Wenn Zeller weiterhin die freie

Selbſtbeſtimmung für den Anaxagoräiſchen Geiſt vermißt, ſo iſt ſie ja in dem αὐτοκρατὲς beſtimmt genug ausgeſprochen und in dem durch Alexander von Aphrodiſias überlieferten Ausſpruch beſtätigt, daß es kein blindes Verhängniß gebe („μηδὲν τῶν γινομένων γίνεσθαι κατ' εἱμαρμένην.“)*), was ſagen will, daß ein ſelbſtbewußtwollendes, ſich ſelbſt beſtimmendes, allwiſſendes, weiſes, gütiges und allmächtiges Weſen das allordnende, allfürſorgende und allbeherrſchende Princip ſey. Daß Zeller auch des ſo beſtimmt ausgeſprochenen Fürſichſeyns des Anax. Νοῦς ſo leichten Sinnes loswerden könne, indem er vorgiebt, daß dieſe Beſtimmung zunächſt nur auf die Einfachheit des Weſens (die er faſt in einem Athem zugibt und verneint) ſich beziehe und von jedem Stoffe, dem keine andern Stoffe beigemiſcht ſeyen, ebenſogut gelten würde, hatte ich doch nicht leicht für möglich gehalten. Danach könnte alſo das Nichtbeiſichſeyende, Blinde, Materielle gerade ſo gut für ſich ſeyn, als das Beiſichſeyende, Erkennende, Geiſtige, und es beſtände im Grunde kein Unterſchied zwiſchen dem Geiſtigen und Materiellen, was Zeller zwar nicht gut thun würde, für ſich zu behalten, was aber dem Anax. zuzuſchreiben, dem Dualiſten, jedenfalls vom Uebel iſt. Wenn allerdings das Erkennen von einigen alten Philoſophen nicht ſelten ſolchen Weſen beigelegt wird, die von ihnen zwar vielleicht vorübergehend perſonificirt, aber nicht ernſtlich für Perſonen, für Individuen gehalten wurden, ſo folgt daraus nicht im mindeſten, daß daſſelbe auch von Anax. geſchehen ſeyn müſſe, und deßhalb wenigſtens wird die Perſönlichkeit des Anaxagor. Geiſtes nicht im Geringſten unſicher, die vielmehr ſchon aus dem Grunde ſicher geſtellt iſt, weil nur ein ſeiner ſelbſt mächtiges Weſen andrer Dinge mächtig ſeyn kann und weil Anaxagoras der Materie nur im Geiſte ein wirklich anderes Princip entgegenſtellen konnte, welcher Geiſt ein anderes Princip nicht wäre, wenn er nicht als Selbſtbewußtſeyn und Wille gedacht worden wäre. Auch das kann im Sinne Zellers nicht zugegeben werden, daß die Anſicht un-

*) Brandis, Handbuch der Geſch. der gr. Philoſ. I, 268. Anm. t. (Alex. Aphrod. de Fato s. 163.)

ſeres Philoſophen nur nach einer Seite theiſtiſch, nach der andern dagegen naturaliſtiſch ſey, da principiell alles Materielle vom Geiſte ausgeſchloſſen iſt und bleibt, die Wirkungskraft des Geiſtes aber auf die Materie zu ihrer Geſtaltung im Sinne des Anaxagoras durch und durch geiſtig iſt und niemals materiell werden kann, dieſe Wirkungskraft mag nun erſcheinen als das, was wir mechaniſche oder was wir dynamiſche oder organiſche oder Denk- und Willensbewegung nennen. Der Begriff einer Naturkraft, die nicht geiſtige, bewußte und wollende Kraft wäre, hat für ihn, den ſchroffen Dualiſten, keinen Sinn, und wenn Andere eine bewußtlos wirkende Naturkraft oder blindthätige Weltſeele ſtatuiren, ſo folgt nach Anaxagoras daraus nur, daß ſie unklar denken, nicht aber, daß ſeine Lehre naturaliſtiſch oder halbnaturaliſtiſch wäre. Die Materie iſt nach ihm dem Geiſte ſcharf entgegengeſetzt und dem letztern gegenüber der unermeßliche Inbegriff der ruhenden Samen aller Dinge, die ohne Regung und Bewegung, ja ohne die entfernteſte Fähigkeit, ſich aus ſich ſelbſt jemals zu regen und zu bewegen und zu geſtalten, von Ewigkeit ſchlechthin ſind, und, wenn ihnen eine Kraft zukommen konnte, ſo wäre es einzig die Beharrungskraft in der vollkommenen Ruhe und Bewegungsloſigkeit, die im Grunde identiſch mit der Abweſenheit aller Kraft iſt, ſo daß ihnen nur die leidende Fähigkeit zukommt, vom Geiſte bewegt, getrennt und verbunden, geſtaltet und wieder anders und immer wieder anders geſtaltet zu werden.

Um aber nochmals auf die Perſönlichkeit des Geiſtes zurückzukommen, ſo iſt zuzugeben, daß, wenn man unter dem vollen Begriffe der Perſönlichkeit des abſoluten Geiſtes den Begriff des alles Daſeyn auch ſeiner Exiſtenz nach begründenden alleinigen Geiſtes verſteht, der ſomit nicht eine Schranke ſeiner Macht an einem dem Seyn nach Unabhängigen außer oder neben ihm haben kann, alsdann geſagt werden muß, daß Anaxagoras den vollen Begriff der Perſönlichkeit nicht erreicht hat, indem er offenkundig im Dualismus des Geiſtes und der Materie ſtehen geblieben iſt. Allein es iſt nicht zu überſehen, daß dieſer Dua-

lismus nicht die Nichtpersönlichkeit des *Νοῦς* erweisen kann, vielmehr noch einen Verstärkungsgrund für die Ueberzeugung von der Persönlichkeit desselben abgibt.*) Daß dieser dualistische Standpunkt nicht fähig war, die Möglichkeit der Wirkung des Geistes auf die Materie und vollends der Materie auf den Geist begreiflich und die Formen der erstern Wirkungsart verständlich zu machen, und daß diese Weltanschauung in ihrer äußerlichen Beziehung des Geistes auf die Materie und der Materie auf den Geist als eine Art Composition von Theismus und Materialismus anzusehen ist, während sie vermöge ihres Mangels an durchgeführter Unterscheidung der endlichen Geister vom unendlichen Geiste einer Art Geistespantheismus ähnlich sieht, kann gar nicht geleugnet werden. In diesem Sinne, aber nicht genau in dem von ihm geltend gemachten, kann mit Zeller ganz wohl gesagt werden, die Lehre des Anaxagoras (nicht vom Geiste, sondern seine Lehre überhaupt) sey einerseits der Punkt, auf welchem der Realismus der ältern Naturphilosophie über sich selbst hinausführe, andererseits aber stehe sie selbst noch mit einem Fuße auf dem Boden dieses Realismus (wiewohl doch bereis anders).

Eine andere Frage ist, ob die Vorwürfe gegründet sind, welche man seit Sokrates, Platon und Aristoteles so oft wiederholt hat und denen auch Zeller in seiner Weise Ausdruck gibt, darauf verweisend, Anaxagoras hätte eigentlich von seinem Princip des Geistes aus eine teleologische Naturansicht durchführen sollen (die müßte ihm artig gelungen seyn, wenn ihm der Geist nicht Persönlichkeit gewesen wäre!), habe aber dafür eine bloß

*) Aehnlich wie es, wenn die bestimmtesten Erklärungen Herbarts hierüber nicht bekannt wären, ein Verstärkungsgrund für die Ueberzeugung seyn könnte, daß er unter Gott nur ein persönliches Wesen verstehen konnte, wenn man sich vergegenwärtigt, daß die Realen Herbarts, um die Weltordnung verständlich erscheinen zu lassen, die Existenz eines überweltlichen Princips so überaus wahrscheinlich machen, daß es im Glauben mit fester Zuversicht ergriffen werden kann. Die Realen Herbarts und ein unpersönlicher Gott passen so wenig zusammen, wie die Anaxagoräische Urmischung der Stoffe — das Chaos der Samen aller Dinge — und eine unpersönliche Weltvernunft und umgekehrt — die letztern passen so wenig zusammen als die erstern.

mechaniſche gegeben und vom Geiſte nur da Gebrauch gemacht, wo er die phyſikaliſchen Urſachen einer Erſcheinung nicht zu finden gewußt habe: von der erſten Bewegung durch den *Noũς* als Wirbelbewegung entwickele ſich bei ihm alles Weitere nach mechaniſchen Geſetzen, und nur da trete der Geiſt als Maſchinengott in die Lücke, wo dieſe mechaniſche Erklärung den Philoſophen im Stich laſſe. Dieſe Auffaſſung iſt ſehr ſcheinbar. Aber iſt ſie auch ſo ganz gewiß? Iſt es ſo gewiß, daß, wie Zeller meint, die teleologiſche Naturbetrachtung ſich unmittelbar dem Anax. wieder in die mechaniſche verkehrt hat? Ariſtoteles bezeichnet nur das Faktum, wenn er ſagt, Anaxagoras habe die Endurſache und er gebrauche ſie nur als bewegende Kraft. Der Grund, warum dies bei Anax. geſchieht, iſt aber hiermit nicht angegeben. Könnte nun nicht Anaxagoras ſich bewußter Weiſe damit begnügt haben, ſich in der Aufſtellung des weltordnenden Geiſtes der Zweckurſache der geſammten Weltordnung verſichert zu haben, ſo daß er ſich überzeugt hielt, daß allerdings Alles nach Zwecken geordnet ſey, ohne jedoch es ſich zur Aufgabe machen zu wollen, überall in den Naturerſcheinungen die Zwecke des Geiſtes darzulegen, welches ihm, wenn überhaupt ſtreng wiſſenſchaftlich möglich, doch bei dem damaligen Stande der Naturwiſſenſchaften noch unthunlich ſcheinen mochte.

Könnte er es ſich nicht abſichtlich zur Aufgabe gemacht haben, die Thätigkeit des Geiſtes in den Naturerſcheinungen zunächſt als wirkende Urſache zu verfolgen und die Teleologie Andern und Spätern zu überlaſſen? Könnte es ihm nicht ungeeignet geſchienen haben, in die Erforſchung der wirkenden Urſachen teleologiſche Betrachtungen einzumengen, die er gleichwohl an ihrem Orte zu ſchätzen gewußt haben würde, wenn ſie ihm Jemand evident darzulegen verſtanden hätte? Platon und Ariſtoteles verſichern zwar, daß bei Anaxagoras da der Geiſt als Maſchinengott in die Lücke trete, wo die mechaniſche Erklärung den Philoſophen im Stich laſſe; aber ich kann in ihren Mittheilungen über oder aus Anaxagoras kein einziges Beiſpiel finden, wo derſelbe in Ermangelung phyſikaliſcher Gründe, die für

ihm lauter geistige Wirkungen waren, sich auf den *Noῦς* als Deus ex machina berufen hätte. Der *Noῦς* wird von ihm weder als Lückenbüßer gebraucht, noch als Wundergott, der den von ihm selbst geregelten Naturlauf an irgend einem Punkte willkürlich unterbräche, sondern er ist ihm der Geist, der Alles nach den Gesetzen seiner Vernunft und nach vernünftiger Berücksichtigung des Wesens des Stoffes bewegt, gestaltet, ordnet und beherrscht. Daß dies Alles nach Zwecken der höchsten Weisheit geschehe, konnte ihm gar nicht zweifelhaft seyn. Diese Zwecke aber evident anzugeben, mochte ihm vor Erforschung der Naturerscheinungen in größerem Umfang und der Ursachen des Naturgeschehens als wirkender nicht wohl möglich zu seyn scheinen.

Einer ähnlichen Betrachtung begegnet man bereits in der Darstellung der Anaxagoräischen Philosophie von Fries, die beachtenswerth genug erscheint, um die Hauptpunkte kurz zur weiteren Erwägung anzudeuten.*)

Fries rühmt es von Anaxagoras, den ganzen Wechsel der Erscheinungen in der Welt der Bewegungen nothwendigen Naturgesetzen unterworfen zu haben. Ganz frei von Hylozoismus habe er zur Erklärung der himmlischen Bewegungen die Gesetze der Schwungbewegung angegeben, wie wir sie seit Newton hätten genauer verstehen lernen. Hierin stehe er im Alterthum ganz allein. Allerdings sey es ein großer Mangel seiner Lehre, daß er gleichsam die ganze praktische Philosophie ignorire und uns nicht in die Geisteswelt seines *Noῦς* selbst einführe, sondern nur in der Naturlehre verweile. Allein in dieser habe er das bessere

*) S. Fries, die Geschichte der Philosophie I, 234—235. — Anaxagoras entseelte die Natur und ließ sie nur äußerlich vom Geiste geordnet werden. Durch die Entseelung der Natur machte er gegen die jonischen Philosophen einen Rückschritt, durch die Aufstellung des immateriellen Geistes dagegen einen Fortschritt. Sokrates und Platon beseelten die Natur wieder ohne in die Leugnung des der Seele und den Seelen übergeordneten Geistes zurückzufallen. Daß sie die Natur wieder beseelten, darin waren sie — trotz Fries — im Rechte. Die Frage ist nur, ob sie die Seele der Natur mit Recht als selbstbewußtes Wesen dachten. Vergleiche Steinharts Einleitung in die Gesetze Platons (Platons Werke übers. von H. Müller VII, 313. 355.).

Recht vor Platon und Ariſtoteles.' Hier habe er recht daran, daß er alles, ſelbſt die Geſtirne, nur körperlich erkläre, und keine Zweckbegriffe einmenge. Dagegen hätten die Spätern offenbar Rückſchritte gemacht, indem ſie die Sterne wieder zu lebenden Weſen erhoben und die obere Lichtwelt des kreislaufenden Aethers von der Unterwelt geſchieden hätten, wogegen Anaxagoras in der Schwungbewegung die richtige Urſache der Kreisbewegung angedeutet habe.

II.

Sokrates.

Wenn H. Pr. Michelet fragt: „warum ich mich, um die Außerweltlichkeit einer göttlichen Perſon bei Sokrates zu erweiſen, lediglich an Xenophon's Berichte halte?" ſo antworte ich: deßhalb habe ich mich an ſie gehalten, weil bei dem zugemeſſenen Raum und der Kürze der vergönnten Zeit alles nicht unbedingt Nöthige zur Seite zu laſſen war. Unbedingt nöthig war es aber nicht, auf Platons Berichte über den Theismus des Sokrates ſpeciell einzugehen, weil ich in meiner Jubelſchrift die Gotteslehre Platons ſelbſt als theiſtiſch erwies und hiemit zugleich der Theismus oder Monotheismus des Sokrates aus Platon's Schriften mit erwieſen war.*) Denn am wenigſten kann die Frage: ob Gott als ſelbſtbewußte Vernunft, als Perſönlichkeit, zu denken ſey oder *nicht*, von Sokrates und Platon verſchieden beantwortet worden ſeyn. War Platon Theiſt, ſo war es ſicher auch Sokrates und war es Sokrates, ſo war es ſicher auch Platon**), was nicht

*) Monotheismus nenne ich die Gotteslehre des Sokrates und des Platon nicht, weil ſie außer dem einen höchſten Gott keine Götter anerkannt hätten, ſondern weil ihnen dieſe Götter keine abſoluten Weſen, ſondern im Grunde doch nur höher als der Menſch geſtellte geſchaffene Seelen oder Geiſter waren. Ich muß alſo gegen Strümpell (Geſchichte der praktiſchen Philoſ. der Griechen S. 388) behaupten, daß beide Denker principiell den Polytheismus aufgehoben (nicht bloß bedeutend vereinfacht) und in den Monotheismus umgewandelt haben.

**) Nach dem ganzen Weſen Platons kann man ſicher ſeyn, daß er den Sokrates niemals zum Träger ſeiner eigenen Philoſophie in ſeinen Dialogen erhoben hätte, wenn der innerſte Geiſt der Sokratiſchen Philoſophie nicht theiſtiſch geweſen wäre. Wie die Begeiſterung und die ſeltene Wil-

ausschließt, daß Platon diesen Theismus bestimmter entwickelt und speculativ weiter ausgebildet haben kann, wobei er nun allerdings auch auf Bestimmungen gekommen seyn könnte, von denen es fraglich wäre, ob sie die Zustimmung des Sokrates erhalten haben würden. Was aber zunächst noch die von H. Pr. Michelet aus Xenophons Memorabilien gegen mich angeführte Stelle (l. 1. c. 4.) betrifft, so war sie mir natürlich nicht unbekannt. Ich muß mich nur verwundern, wie sie von ihm angeführt werden konnte als ein Beweis, daß Sokrates Gott nicht als Persönlichkeit gedacht habe. Dies gerade geht auf das offenbarste aus jener Stelle hervor, die man nur in ihrem ganzen Contexte betrachten darf, um sich von meiner Behauptung auf das vollkommenste zu überzeugen. Wenn Sokrates dort erklärt, daß gleichwie die menschliche Seele in ihrem Körper, also die göttliche Vernunft im Weltall wohne, so ist er doch weit davon entfernt, die Seele als bloße Innerlichkeit des Körpers und den Körper als die Selbstverwirklichung der Seele, und ebensoweit davon, die göttliche Vernunft als das (bewußte oder unbewußte) immanente Vernunftgesetz oder Princip des Weltalls und das Weltall als die Selbstverwirklichung Gottes zu betrachten, sondern gleichwie ihm die Seele als immaterielle (geistige) Individualität gilt, die mit dem irdischen Tode nicht untergeht, so ist ihm Gott das selbstbewußte absolute Wesen, welches die Welt hervorbringt, nach Vernunftzwecken ordnet und mit seinem Geiste durchwaltet. In diesem Sinne kann ganz wohl gesagt werden, daß Gott oder die göttliche Vernunft im All wohne, ohne daß darum Gott aufhörte, in und für sich selbst, von der Welt verschieden und in seiner Ueberweltlichkeit außerweltlich zu seyn.

Wäre es auch wahr — wiewohl es nicht wahr ist — daß

lenskraft des Sokrates ihren Quellpunkt im Theismus seines Geistes und Gemüthes hatte, so floß aus der Erkenntniß des Theismus seines großen Lehrers die Wärme und Innigkeit der Verehrung und Hochachtung Platons für den außerordentlichen Mann und sein in einem Zeitraum von 60 Jahren nie unterbrochenes Streben, ihn mit allen Strahlen seines eigenen Genies zu umgeben und in einer Weise zu verherrlichen, wie nie ein großer Lehrer von einem großen Jünger verherrlicht worden ist.

„der philosophische Gedanke allein der einer im All von Innen heraus mit Nothwendigkeit wirkenden Vernunft der Sache" sey, wenn hier unter Nothwendigkeit die bewußtlose, blinde verstanden wird, so wäre diese Ansicht jedenfalls nicht die des Sokrates, sowenig als die des Anaxagoras und Platon. Daß aber nach H. Pr. Michelet die mit Nothwendigkeit wirkende Vernunft der Sache von ihm als an sich bewußtlose, blinde vorgestellt wird, ergibt sich schon daraus, daß sie nach ihm nur darum nicht blind ist, weil sie sich im Spiegel des menschlichen Bewußtseyns reflektirt. Die an sich blindwirkende Vernunft der Dinge hat also nach ihm das gesammte Weltall somit den Menschen hervorgebracht, und wird hintennach, nachdem sie Alles in ihrer Blindheit schon glücklich vollbracht hat, im Menschen sehend und sieht nun im Menschen, wenigstens im hellsehenden Philosophen, der hoffentlich der ganzen übrigen Menschheit noch den Staar stechen wird, daß sie an sich blind ist. Difficile est satyram non scribere.

Um nun aber doch näher auf die Frage einzugehen, ob die Platonischen Schriften Zeugniß dafür ablegen, daß Sokrates Gott als selbstbewußte Vernunft, als Persönlichkeit, aufgefaßt habe, so wäre zu wünschen, daß alle Streitfragen über Sokratische und Platonische Philosophie so leicht und evident entschieden werden könnten, als diese. Wenn nemlich bewiesen werden kann (was bereits in meiner Jubelschrift geschehen ist, unten aber noch ausführlicher erwiesen werden soll), daß Platon selbst Gott als selbstbewußtwollende Vernunft auffaßte, wenn zugleich Platon überall auch nicht den entferntesten Wink gibt, daß sein großer Lehrer, Sokrates, in diesem Punkte wesentlich Verschiedenes — was hier beziehungsweise Entgegengesetztes wäre — gelehrt habe, wenn auch in allen Platonischen Gesprächen, in welchen Platon noch nicht wesentlich über den Standpunkt des Sokrates hinausgegangen ist, nichts jener Lehren von Gott Widersprechendes vorgetragen wird, sondern eben jene Lehre als die sichtliche Voraussetzung aller hier vorgetragenen Ideen erscheint, so ist auch erwiesen, daß die Platonischen Schriften (nicht weni-

ger als die Xenophontischen) Sokrates als Bekenner Gottes als der absoluten selbstbewußten Vernunft erscheinen lassen. Die sogenannten Sokratischen Gespräche Platons, Jon, Hippias der Kl., Lysis, Charmides, Laches, Protagoras, die Apologie, Kriton, Gorgias, Menon, Euthyphron, Euthydemus (um die zweifelhaften: Hippias der Gr. und Alkibiades I. nicht zu erwähnen) gründen überall auf die ethische Idee des Guten und der Tugend, auf die Ueberzeugung von der Geistigkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele, Ideen und Ueberzeugungen, welche die Idee und Ueberzeugung von der Geistigkeit und selbstbewußten Vernünftigkeit Gottes zur Voraussetzung haben. Wenn in jenen Gesprächen öfter von den Göttern als wegen ihrer selbstbewußten Vernünftigkeit und gütigen, liebevollen Gesinnung verehrungswürdigen Wesen gesprochen wird, so ist im Sinne des Sokrates das Gesagte von dem höchsten, Alles umfassenden Gott im eminenten Sinne zu verstehen. Ohne den einen absoluten Geist gibt es im Sinne des Sokrates keine Geister, ohne den einen absoluten selbstbewußten Gott würde es auch keine Götter geben.

Im Jon erklärt der Platonische Sokrates, nur durch göttliche Eingebung sey Jeder (Dichter) im Stande, das Schöne zu schaffen, wozu die Muse ihn getrieben habe. Durch göttliche Kraft singen die Dichter ihre begeisterten Gesänge. Die schönen Dichtungen sind nichts Menschliches, und rühren im Grunde nicht von Menschen her, sondern von Göttern und sind Göttliches, und die Dichter sind Dolmetscher der Götter, jeder von dem Gotte, der seiner sich bemächtigt, begeistert. Von der Gottheit ist jegliche Kunst zu erkennen verliehen, womit schon auf den einen höchsten, über alle Götter waltenden Gott hingewiesen wird. [Jon p. 534.] Im Lysis zeigt Sokrates, daß die bereits Weisen, ob diese nun Götter, ob Menschen seyen, nicht mehr nach Weisheit streben, eben weil sie dieselbe schon besitzen, wobei schon aus dem Hintergrunde durchleuchtet, daß es eine ewige, auch nicht einmal wie die der Götter gewordene Weisheit und folglich ein absolut weises Wesen geben müsse. [Lysis. p. 218.] Im Laches wird behauptet, daß es ein Wissen derselben Gegen-

stände unter allen Zeitverhältnissen gebe, wo wieder durchblickt, daß es ein ewiges, unentstandenes und unvergängliches Wissen unvergänglicher Gegenstände gebe. [Laches p. 199. Vergl. Charmides p. 156. 157.]

Im Protagoras wird ebenfalls angedeutet, daß Gott vollkommene Weisheit besitze und wenn gegen Ende des Gesprächs Sokrates sagt: „Nun gefiel mir in der Sage Prometheus besser als Epimetheus," so ist zwar darin bestimmt ausgedrückt nur, daß in des Lebens Führung das Vorbedenken besser als das Nachbedenken sey. [Protagor. p. 361.] Aber Sokrates, wenn er gefragt worden wäre, ob ihm nicht auch die Annahme besser gefalle, daß Gott in Rücksicht der Schöpfung, Einrichtung und Leitung der Welt Alles vorbedacht habe, als die, daß er entweder nichts habe vorbedenken wollen, oder daß er dies nicht gekonnt habe, würde wohl ungefähr geantwortet haben: O, Du Sonderbarer, meinst Du denn, ich habe mir durch das Eingeständniß meiner Unwissenheit das Recht erworben zu glauben, daß auch Gott nichts wisse und bedenke, und zählst Du mich trotz meiner eingestandenen Unwissenheit zu den seltsamen Weisen älterer Zeit und der Gegenwart (Gott gebe, nicht auch der Zukunft), die sich die Weisheit und die Einsicht, Gott aber die Unwissenheit und die Blindheit zuschreiben, die radicale und unaufhebliche, nicht einmal einer unendlichen Zeit weichende, in dem Wahne vielleicht, Gott sey zu vornehm und zu erhaben, um sich selbst mit dem Erkennen, Denken und Wissen zu bemühen und gerühe daher allergnädigst sich selbst, seine Welt und seine Geschöpfe lediglich durch seine beauftragten Philosophen denken, erkennen und wissen zu lassen. Wer wollte auch dafür einstehen, daß sich die Philosophen nicht für die unnützesten Geschöpfe erachten würden, wenn sie sich überzeugen müßten, daß ihnen Gott schon alle Wahrheit ewig vorgedacht habe und daß es lediglich ihre Aufgabe sey, durch Nachdenken die ewig von Gott schon gedachte Wahrheit und Einsicht auch für sich zu finden? Und doch müßten sie sich, wenn sie bei sich und nicht außer sich wären, selber sagen, daß um so gewisser die Entstehung des Welt-

alls die vollkommene Weisheit des Schöpfers voraussetze, je tiefern Verstand sie in demselben gefunden zu haben meinen, indem etwas durch Verstand nicht ergründbar seyn kann, in welchem kein Verstand ist und daß nur in dem Dinge kein Verstand seyn könnte, welches nicht durch Verstand hervorgebracht wäre. Siehst Du nun nicht, daß ich deßhalb, weil ich manches Verständliche bei Herakleitos trefflich fand und von dem, was ich davon nicht verstand, vertraute, es werde nicht weniger trefflich seyn, noch nicht verdient habe, in Deinen Augen bis zu der schwindelnden Höhe eines Mitbesitzers und Mitgenießers der Herakleitischen Gottesweisheit erhoben zu werden, in welcher Gott vor lauter Erkennen nichts erkennt und vor lauter Weisheit nichts weiß, weder von sich, noch also von Anderm? Du könntest nun wohl erkennen, daß Du durch diese Erhöhung mir viel zu viel Ehre anthust, indem nach dem Gesagten Herakleitische Gottesweisheit meinem Verstande bei Weitem zu hoch seyn muß, der sich nun einmal, wie er ist, nicht höher erheben kann, als bis zu der einleuchtenden Ansicht des gesunden Menschenverstandes, daß, wie auch Anaxagoras meinte, Erkenntniß nicht ohne Erkennen, Weisheit nicht ohne Wissen und Weiseseyn, Gedanke nicht ohne Denken gedacht werden könne. —

In der Vertheidigungsrede des Sokrates wird Gott als weise geschildert, indeß die menschliche Weisheit wenig oder nichts werth sey. [Pl. Apol. Socr. p. 32. Vergl. p. 28, 29 u. 40, 41.] Im Kriton wird die Weisheit Gottes damit ausgesprochen, daß die Weisung desselben als zur Erkenntniß dessen, was er in seiner Lage zu thun habe, leitend bezeichnet wird. [Kriton. p. 54.] Im Gorgias wird der Besonnene, Gerechte und Fromme der Gottheit angenehm genannt, was ein persönliches Verhältniß zwischen Gott und Menschen voraussetzt und zu verstehen gegeben, daß es ohne den mit Weisheit wirkenden Gott keine Weltordnung gäbe. [Gorg. p. 464, 465. Vergl. p. 500, 508—509, 522—24. Vergl. ferner Euthyd. p. 302 ff. Menon p. 81. Euthyphr. p. 6 ff.] Daß Platon den Sokrates als Bekenner Gottes als selbstbewußtwollender Vernunft verstanden hat und

verſtanden wiſſen wollte, deutet er auch damit an, daß er im Dialog Parmenides, der zwar der Gruppe der Sokratiſchen Dialoge nicht mehr angehört, den noch jugendlichen Sokrates dem Parmenides auf deſſen Frage: „wenn nun irgend Etwas der Erkenntniß an ſich theilhaftig iſt, würdeſt Du nicht behaupten, daß Niemand die vollkommenſte Erkenntniß mehr habe, als Gott?“ antworten läßt, daß ſich dies ganz nothwendig ſo verhalte. Gleich darauf, als Parmenides hypothetiſch gewiſſe Schwierigkeiten erhebt, entgegnet Sokrates: „Zu ſeltſam aber dürfte die Behauptung ſeyn, wenn Jemand der Gottheit (dem Gotte) das Erkennen abſprechen wollte.“ So weit war Sokrates von dem Irrthum Spinoza's, Fichte's, Hegel's, Michelet's, Schasler's entfernt, daß (um des Letztern Worte zu gebrauchen) das Abſolute als unendlich nicht gegen die Dinge bewußt, ſonder nur der objektive (!) Verſtand der an ſich unfreien Natur ſeyn könne, oder (mit den Worten des H. Pr. Michelet) daß das Bewußtſeyn ein Verhältniß der Endlichkeit ſey, welches das Außer-ihm-Seyn ſeines Gegenſtandes vorausſetze. Das Bewußtſeyn ein Verhältniß der Endlichkeit! Alſo weiter nichts als ein Verhältniß und, wenn dieſes, ein Verhältniß von bewußtloſen Dingen zu einander. Da bricht ja der Materialismus bereits durch alle Poren des angeblichen Idealismus der Hegel'ſchen Philoſophie hindurch.

In allen übrigen Dialogen Platons, welche den Sokratiſchen folgen, und in welchen er, Sokrates fortbildend, zum guten Theil ihm Eigenthümliches lehrt, erſcheint doch die Gotteslehre, mindeſtens in Rückſicht der Frage nach der ſelbſtbewußten Vernünftigkeit Gottes, ganz und durchaus als dieſelbige, die in den Sokratiſchen Dialogen zwar minder direkt als indirekt, aber dennoch erkennbar und erweisbar die Grundlage ausmacht, ſo daß alle aus den folgenden Dialogen geſchöpften Beweiſe für die Platoniſche Gotteslehre in Rückſicht des in Frage ſtehenden Punktes auch als Beweiſe für die Sokratiſche Gotteslehre geltend gemacht werden können, da gerade dieſer Hauptpunkt mit zu dem Kerne des beiden großen Denkern Gemeinſchaftlichen ge-

hört. Eben darum aber ist es für meinen Zweck nicht weiter nöthig, in dem Folgenden der Beziehung auf Sokrates noch besonders zu gedenken.

III.

Platon.

Gleichwie Platon den Sokrates als Monotheisten darstellt, so bekennt er sich selber zum philosophischen Monotheismus.

Im Kratylos deutet Platon bereits auf das fortwährend d. h. ewig Erkennende, welches dem Wechsel und der Veränderung (den Flüssen und Ergüssen) nicht unterliegt und also nicht erliegt. [Kratyl. p. 440.]

Im Theätetos wird die Gerechtigkeit Gottes in einer Weise hervorgehoben, die die bewußte Vernünftigkeit Gottes voraussetzt. [Theaet. p. 162. u. 176.]

Im Sophisten erklärt Platon, daß alles Leblose und Lebende durch die werkmeisterliche Kunst Gottes entstehe und nicht durch die Natur nach zufälliger Veranlassung und ohne Ueberlegung, Denken und Weisheit. [Sophist. p. 265 c.]

Im Staatsmann wird Gott als Weltschöpfer, Leiter, Lenker und Fürsorger des Weltalls bezeichnet, der dies nur zu seyn vermöge als der sich selbst ewige Bewegende. [Politik. p. 269—272.]

Im Phädros wird das sich selbst Bewegende als das Nichtgewordene und Unvergängliche, welches zugleich für alles Gewordene Quelle und Anfang der Bewegung ist, Seele genannt und der absoluten Seele, der Gottheit, Denkkraft und ewige Erkenntniß des wirklich Seyenden beigelegt. [Phaedr. p. 245.]

Im Gastmal wird Gott zwar nicht ausdrücklich als Selbstbewußtseyn bezeichnet, aber als das ewige und unwandelbare Gute, welches er ohne Willen und Bewußtseyn nicht seyn könnte. [Sympos. p. 204—205.]

Im Phädon schildert Sokrates die Lehre des Anaxagoras vom *Noῦς* als die nächste Vorstufe seiner eigenen Lehre und tadelt an ihr nur, daß sie den *Noῦς* ohne wissenschaftlichen Be-

weis aufstelle und von ihm keinen wirklichen oder doch keinen genügenden Gebrauch zur Erklärung der Dinge mache. Daß aber der Geist als Princip der Dinge von Anaxagoras mit Recht aufgestellt sey und daß der Geist nur als selbstbewußte Vernunft Geist sey und Geist genannt werden könne, wird von Sokrates im Phädon so offenbar festgehalten, daß man durch jede andere Deutung denselben mit sich selbst in unheilbaren Widerspruch bringen würde. [Phaedon, p. 97 ff.] Uebrigens wüßte ich nicht leicht etwas Verwunderſameres anzugeben, als wenn Jemand mit trockenem Ernſte glauben könnte, die tiefſinnigen herrlichen und erhabenen Lehren des Phädon von den ewigen Ideen des Wahren, Guten und Schönen, von der Unſterblichkeit der menſchlichen Seelen und von den in die Ewigkeit reichenden Belohnungen der Guten und Strafen der Böſen und folglich von der vorausgeſetzten Freiheit und Zurechnungsfähigkeit des Menſchen, hätten auf einem andern Grunde als dem des Theismus, der Lehre von Gott als der abſoluten ſelbſtbewußten Vernunft und dem Schöpfer des Univerſums ruhen können. Träte es auch in dieſem Geſpräche minder klar und beſtimmt hervor, als es wirklich der Fall iſt, daß Platon den Anaxagoräiſchen Geiſt als ſelbſtbewußte Vernunft verſtanden, und würden alle andern Schriften Platon's uns verloren gegangen ſeyn, ſo würde jeder in dieſes unſterbliche Werk Platon's tief Eindringende ſich haben ſagen müſſen: Wer dieſe erhabenen Lehren mit dieſem tiefen Ernſte und mit dieſer beſonnenen Begeiſterung für das Sittliche, Gute und Edle in dieſen geweihten Formen ausſprechen konnte, der muß ein Erkenner und Bekenner Gottes, des abſoluten Geiſtes als der ewigen ſelbſtbewußten Vernunft, der ewigen Güte, Liebe und Gerechtigkeit, des Schöpfers Himmels und der Erde geweſen ſeyn, wie er ſich auch immer den Schöpfungsakt gedacht haben mag.

Im Philebos ſagt Platon, daß über das All Weisheit und Einſicht herrſche, daß aber Weisheit und Einſicht ohne Seele nicht zu denken ſey und daher im Weſen des Zeus (des höchſten, alleinigabſoluten Gottes) eine herrſchende Seele und eine herr-

schende Einsicht liege. Er bezeichnet diese Erkenntniß in demselben Dialog kürzer mit der Behauptung, der Verstand sey unser König und der des Himmels und der Erde. [Phileb. p. 28 u. 30.]

Im Staate nennt Platon die Idee des Guten das, was dem Erkannten Wahrheit, dem Erkennenden dieses Vermögen verleiht. Sie ist ihm der Grund des Wissens und der Wahrheit als des Gewußten und (indem sie Erkenntniß, Wahrheit und Wesenheit ist) nur noch schöner und erhabener als Erkenntniß, Wahrheit und Wesenheit. [de Republ. l. VI, p. 508, c. ff.]

Im Timäus wird Gott als Vater, Erzeuger, Urheber, Werkmeister, Ordner, Gestalter, Fürsorger und Beherrscher des Weltalls bezeichnet. Er ist das ewige unvergänglich Lebende, nach dessen Weisheit, Einsicht und Absicht alles Erzeugte geworden ist. Es wird ausdrücklich gesagt, daß Gott in dem Lebenden an sich (also in sich selbst) die Gattungen der Dinge anschaue, die er nach seiner Weisheit, Einsicht und seinem neidlosen, gütigen Willen hervorbringe. [Timaeus p. 28, 29 ff.]

In den Gesetzen vollends spricht sich Platon so unverkennbar und entscheidend für die selbstbewußte Vernunft Gottes aus, daß jede Widerrede verstummen müßte, wenn das Dargelegte nicht schon jeden Zweifel genügend beseitigte. Im 10. Buche erklärt Platon sich vor Allem gegen die Lehren, welche Alles als Werk der Natur und des Ungefährs auffassen, und tadelt es scharf, daß nicht vielmehr alle Dinge (das Weltall) als Werk eines denkenden Wesens (Gottes) gedacht werden. Er bestreitet mit aller Bestimmtheit als gottlos die Annahme, daß die Natur das allererste Wesen und die Seele erst nachher aus dieser entstanden sey. Der Anfang und die erste aller Bewegungen kann ihm nur die sich selbst verursachende Bewegung seyn, diejenige Veränderung dagegen, die von einer fremden Ursache bewirkt wird, dann aber andere Dinge in Bewegung setzt, kann nur vom zweiten Range seyn. Das Wesen, welches sich selbst bewegen kann, ist aber eben Seele und kann nichts Anderes seyn. Seele muß also der Anfang der Entstehung und Bewegung aller

gegenwärtigen, vergangenen und zukünftigen Dinge seyn. Seele ist also das älteste aller Wesen, die Urkraft der Bewegung. Daraus folgte ihm nun aber, daß die Seele eher als der Leib da gewesen und daß der Leib von geringerem Rang und späterem Ursprung als die Seele sey. Wenn aber die Seele in allem, was sich bewegt, wohnt und es regiert, so muß Seele auch das Weltall regieren; und wenn der gesammte Zug und Umlauf des Himmels und alles dessen, was er in sich faßt, ähnlicher Natur ist mit der Bewegung, dem Umschwung und den Berechnungen der Vernunft, und beide verwandten Gang haben, wie es unleugbar der Fall ist, so muß auch die vollkommenste Seele das Weltall besorgen und leiten. Wenn aber eine Seele den Umlauf aller Himmelskörper, der Sonne, des Mondes und der Sterne insgesammt bewirkt, so muß sie auch die Bewegung eines jeden insbesondere bewirken. Seele ist aber nach Platon überall das mit Vernunft und Willen begabte Wesen, Gott die vollkommenste, allein absolute Seele, die ewige Ursache aller andern Seelen, die zwar von Gott verursacht, aber ewig verursacht und daher mit ihm insofern gleich ewig sind, als kein Zeitverlauf zwischen der ewigen Selbsterfassung Gottes als selbstbewußter Vernunft und der Verursachung, Schöpfung oder Zeugung der unermeßlichen Welt der Seelen stattfindet, die so unvergänglich sind als Gott selbst, wiewohl nur durch ihn, durch seinen uneingeschränkten vernunftvollen Willen und seine neidlose Güte und Liebe. [Plat. Legg. VI, p. 896 ff.] Die Lehre Platon's von der Unsterblichkeit oder Unvergänglichkeit aller erschaffenen oder erzeugten geistigen Seelen, welche nicht bloß in allen späteren, sondern auch schon in den Sokratischen Gesprächen bestimmt ausgeprägt ist, an welcher rütteln zu wollen, völlig vergeblich seyn würde, hat die Lehre von Gott als der absoluten selbstbewußten Vernunft zur Voraussetzung und zur Grundlage, ohne welche sie selber unbegreiflich und unverständlich wäre, gleichwie es andererseits sehr wohl begreiflich ist, daß eine Lehre, wie die Hegel's und Michelet's, welche Gott als an sich bewußtlose Weltvernunft auffaßt, den Seelen der Menschen die Unsterblichkeit

nicht zu vindiciren vermag. Denn die Annahme eines unpersönlichen Absoluten löscht principiell alle Persönlichkeit im ganzen Universum aus, und die Leugnung der Unsterblichkeit der menschlichen Seelen ist eo ipso die Leugnung ihrer wirklichen und wahren Persönlichkeit und die Herabsetzung derselben zu scheinpersönlichen blindgewirkten, wie aus Bewußtlosigkeit hervorgerufenen, so wieder in Bewußtlosigkeit sich auflösenden, determinirten Momenten eines blind sich vollziehenden Weltprocesses.

Wäre Platon in seinem Philosophiren nicht weiter gekommen, als bis zur Lehre von der bewußtlos wirkenden Weltvernunft, so würde er keinen Grund gehabt haben, in diesem Punkte über die Lehre des Herakleitos hinauszugehen. Niemand wird einräumen, daß die Gotteslehre des Herakleitos Platon weniger gut bekannt gewesen sey, als z. B. Herrn Lasalle, der sie aus den mühsam zusammengesuchten Fragmenten (dankenswerth, wenn nur die Hegel'sche Auffassung die richtige wäre) zu reconstruiren versucht hat.*) Warum beruft sich denn nun Platon nirgends auf Herakleitos als denjenigen Philosophen, der die Lehre von der göttlichen Vernunft in seinem Sinne bereits aufgestellt habe, warum beruft er sich vielmehr ausdrücklich auf Anaxagoras als denjenigen Philosophen, der die göttliche Vernunft in seinem Sinne zwar bereits, — mindestens, wie er im Alter meint, vermuthungsweise, — gelehrt, nur aber von ihr weiter nicht den erforderlichen Gebrauch gemacht habe und auch nicht zu der Erkenntniß durchgedrungen sey, daß die erschaffenen Seelen allem Leiblichen und Natürlichen vorausgegangen seyen? Wenn Platon die göttliche Vernunft im Sinne des Herakleitos genommen hätte, warum folgerte er nicht mit ihm, daß alsdann die Seelen auch nicht unsterblich seyn könnten, sondern im Tode in die allgemeine Seele

*) Die Philosophie Herakleitos des Dunkeln von Ephesos. Nach einer neuern Sammlung der Bruchstücke und der Zeugnisse der Alten dargestellt von Ferdinand Lasalle. 2 Bde. Berlin, Duncker 1858.

des Alls zurückkehren, als in die Substanz des allgemeinen Werdens. [Lasalle's Herakleitos I, 280 — 281.] Daß es Herakleitiker gab, welche den Anaxagoräischen Geist als identisch mit dem Herakleitischen Λόγος (Weltgesetz, objektive Weltvernunft) geltend zu machen suchten, leidet nach Lasalle keinen Zweifel. Allein die Ironie, womit Platon im Kratylos diese Behauptung eines Herakleitikers und im Grunde Herakleitos' Lehre selbst bespricht, zeigt deutlich, wie weit Platon davon entfernt war, in dem Herakleitischen Λόγος oder Weltgesetz seine Lehre von der göttlichen Seele und Vernunft wiederzufinden oder einzuräumen, daß der Anaxagoräische Geist identisch mit dem Herakleitischen Weltprincip sey. Mit genialer Ironie, die Hegeln so gut trifft als sie den Herakleitos traf, läßt Platon seinen Sokrates im Kratylos sagen: „Indem diese (die meisten der jetztlebenden Weisen) beim Nachforschen wie die Dinge seyen, sich nach allen Seiten drehen, befinden sie sich in fortwährendem Schwindel; und nachher kömmt es ihnen vor, als ob sich die Gegenstände im Kreise bewegen und durchaus bewegen. Den Grund dieser Vorstellungen aber suchen sie nicht in sich, sondern meinen, die Dinge selbst seyen von Natur so beschaffen, nichts von ihnen sey bleibend und feststehend, sondern Alles fließe und bewege sich, und sey fortwährend in jeder Art von Bewegung und Erzeugung." [Kratyl. p. 411.]

Kaum minder ironisch ist, was Platon den Sokrates in demselben Gespräche weiterhin über des Herakleitos Lehre selbst und die vielfach abweichenden Auslegungen der Herakleitiker ohne Namensnennung sagen läßt und woraus man deutlich ersieht, wie wenig Platon von dem über die andern Dinge durch Alles hindurchgehend Waltenden des Herakleitos befriedigt war.

Es ergibt sich also mit zweifelloser Gewißheit, daß von Platon Gott als selbstbewußte Vernunft gedacht worden ist. Selbstbewußte Vernunft aber ist der Sache nach Persönlichkeit und man kann daher mit Recht sagen, daß Platon einen persönlichen Gott gelehrt habe. Daß er sich des Ausdrucks der Persönlichkeit nicht bediente, darauf kommt gar nichts an. Nicht

Worte entscheiden über den Charakter einer Lehre, sondern Begriffe. Daß sich Platon der Bedeutung des Begriffs der göttlichen Persönlichkeit wohl bewußt war, geht unzweideutig aus seiner Idee von der göttlichen Weltregierung hervor, die in den Gesetzen eine durchgreifend ethische Bedeutung hat, welche auf keinem andern Standpunkt haltbar gewonnen zu werden vermag als auf dem der Anerkennung der Persönlichkeit des göttlichen Wesens, weil nur auf ihm mit innerer Folgerichtigkeit die Unsterblichkeit und wirkliche Wesenhaftigkeit der geistigen Seelen gelehrt werden kann. *)

Wenn H. Pr. Michelet die Behauptung, daß der Begriff der Persönlichkeit überhaupt bei den Griechen noch nicht bestimmt hervorgetreten sey, auch daraus eweislich finden will, daß das Eigenthum bei den Griechen noch nicht sehr heilig gewesen sey, wie dies z. B. an der bekannten den Spartanischen Jünglingen gegebenen Erlaubniß zu stehlen, sodann an der willkürlichen Besteuerung durch die Beamten in den sogenannten Liturgien der Athener und vornehmlich an ihrer berühmten Einrichtung des Gütertausches zu ersehen sey, so ist es leicht, zu zeigen, daß die genannten Einrichtungen nicht einmal beweisen, daß die Staats- und Rechtsgesetze der Griechen den Begriff der Persönlichkeit des Menschen nicht bestimmt und in gewissem Maaße hervortreten ließen, geschweige daß sie die Kraft haben sollten, zu beweisen, daß kein Philosoph der Griechen sich zu der Erkenntniß des Begriffs, des Werthes und der Bedeutung der Persönlichkeit habe erheben können. Es wird doch nicht erst eines Beweises bedürfen, daß in den Solonischen und Lykurgischen Gesetzen der Dieb-

*) Herbart würde nicht Zuflucht zu der exorbitanten Annahme der Absolutheit und Unerschaffenheit der Realen genommen haben, wenn er nicht bei aller antipantheistischen Stimmung des Geistes und des Gemüthes die verbreitete irrige Vorstellung getheilt hätte, daß die Einheit des Princips — selbst wenn es als Persönlichkeit gedacht würde — alles Abgeleitete zur bloßen (für sich substanzlosen) Erscheinung desselben mache und herabsetze. Selbst die Lehre von der Schöpfung aus Nichts scheint ihm daher keine hinlängliche Bürgschaft gegen den Pantheismus zu seyn und consequent müßte er daher die christliche Kirchenlehre des Pantheismus beschuldigen.

stahl als Rechtsverletzung verboten und mit ernsten Strafen bedroht war? War aber dieses bekanntlich der Fall, so können die Diebstahlsgebräuche der spartanischen männlichen Jugend, die nur für kurze Zeit und für bestimmte Gegenstände galten, nur als Ausnahmen von der Regel betrachtet werden und daher die These des H. P. Michelet nicht erweisen. Wie wenig diese aus geschichtlichen Vorgängen erwachsenen Gebräuche eines Theils der Griechen mit der Verkennung des Werthes der Persönlichkeit zusammenhingen, ergibt sich deutlich aus den Nachweisungen C. Ottfr. Müller's*) und J. H. Krause's**) und Anderer. Auch aus den sogenannten Liturgien der Athener läßt sich nicht folgern, was H. P. Michelet daraus folgern will, wie man aus Boeckh's Staatshaushaltung der Athener (I, 596) ersehen kann. Ebensowenig ist die Athenienstische Einrichtung des Gütertausches (richtiger des Vermögenstausches) einer Deutung im Sinne des H. P. Michelet fähig. Mit Recht nennt Boeckh in seiner ausgezeichnet gründlichen und klaren Darlegung dieser Solonischen Einrichtung (Ib. I, 750) dieselbe eine gerechte und zweckmäßige, in welcher eine große Hülfe gegen (mögliche) willkürliche Bedrückung lag. Sie hatte nichts mit einem unbedingten Zwange zum Umtausche gemein und kam überhaupt selten zur Anwendung.

Daß überhaupt, wie Boeckh (l. c. I, 74) sagt, überall in Hellas, selbst in dem überfreien Athen, der ärmste wie der reichste Bürger überzeugt war, der Staat könne das Eigenthum aller Einzelnen in Anspruch nehmen, beweist nicht, daß die Menschen nicht als Persönlichkeiten galten, sondern bloß, daß sie noch im

*) Geschichten Hellenischer Stämme und Städte von Carl Ottfrid Müller, 2. Ausg., III, 304—306.

**) Ἑλληνικα von J. H. Krause, II, 674. Man vergleiche Platon de Legg. VIII, p. 845, wo Platon sicher die Spartanischen Diebstahlgebräuche vor Augen hat, ihnen aber für seinen Staat der Magnaten eine veränderte und veredelte Bedeutung gibt, keineswegs aber eine moralische Billigung des Diebstahls auch nur für die Jugend in Bezug auf geringfügige Gegenstände ausspricht, indeß von einer Straflosigkeit des Diebstahls für andere Gegenstände auch nicht einmal für die Jugend die Rede ist. Die Strafen Platons für den Diebstahl in den Gesetzen sind vielmehr ernst und streng.

Leben Schranken unterstellt waren, die später bei tieferer Erkenntniß und Geltung des Wesens der Persönlichkeit freieren und mehr sichernden Formen gewichen sind: ein relatives Gewichensein, das auch heute noch in manchen Beziehungen zu wünschen übrig läßt, indeß in andern das Maaß überschritten ist. Nicht einmal das Sklaventhum des Alterthums beweist streng genommen, daß die Sklaven an sich nicht als persönliche Wesen angesehen worden seyen; Platon wenigstens hielt auch die Sklaven für persönliche, unsterbliche Seelenwesen, wenn er ihnen auch die Rechte der Persönlichkeit im Staatsleben nicht vindicirte. Es kann hier daran erinnert werden, daß es in Athen, wo alles auf Erwerb durch Ausübung irgend einer Kunst Bezügliche Sache der Sklaven war, unter denselben hochgebildete und mit mancherlei Fertigkeiten und Kenntnissen ausgestattete gab, wie H. Müller in seiner Uebersetzung der Werke Platons (VI, 502) nachwies. Den christlichen Sklavenhaltern in den südlichen Staaten der nordamerikanischen Republick fällt es auch nicht ein, ihre Sklavenhaltung auf die Leugnung der Menschennatur der Sklaven, ihres persönlichen und unsterblichen Seelenwesens zu gründen.*)

Eduard Gans macht in seinem berühmten Werke: Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwickelung (I, 281 ff.) das Zugeständniß, daß der Fortgang der Menschheitsentwickelung in der Hellenischen Welt die Geburt des Subjekts und seiner Freiheit sey. Er bringt es damit in Zusammenhang, daß bei den Griechen die göttlichen Mächte als Personen auftreten (geglaubt wurden) und er sucht das Hervortreten des Begriffs der Persönlichkeit in dem Rechte des attischen Staatsbürgers, in der monogamischen Form der Ehe, in der Ermäßigung des Rechts der väterlichen Gewalt, in dem Rechte des Weibes u. s. w. nachzuweisen.

*) Die afrikanischen Sklaven wurden erst von ihren amerikanischen Herren durch christlichen Unterricht zum Bewußtseyn ihres menschlichen, unsterblichen Wesens gebracht. Ihre Herren lehrten ihnen nicht, daß sie weiter nichts als Thiere seyen, die man in jeder Rücksicht wie Sachen behandeln dürfe. Vergl. Ueber Sclaverei, Sclaven-Emancipation und die Einwanderung „freier Neger" nach den Colonien. Bremen, Heyse, 1861. S. 7—8.

Doch es wäre für meinen Zweck gar nicht nöthig, mich auf eine Untersuchung darauf einzulassen, inwieweit in den Staats- und Rechts-Gesetzen der Griechen der Begriff der Persönlichkeit sich ausgedrückt habe. Denn es handelt sich hier nicht um die Frage, inwieweit die Idee der Persönlichkeit des Menschen in den Gesetzen der Griechen hervorgetreten und zur staatlichen und rechtlichen Geltung gekommen ist, sondern vielmehr um die Frage: ob und inwieweit den Philosophen: Anaxagoras, Sokrates und Platon die Idee und der Begriff der Persönlichkeit Gottes klar geworden ist. Die Staats- und Rechts-Gesetze der Griechen hätten möglicherweise der Persönlichkeit des Menschen noch ungleich weniger Ausdruck verleihen können, als nachweisbar wirklich der Fall ist, und dennoch wäre es nicht unmöglich gewesen, daß geniale in ihrer Mitte lebende Denker sich zur Erkenntniß der göttlichen und menschlichen Persönlichkeit erhoben hätten, wiewohl ich nicht verkenne, daß das nicht geringe Maaß, in welchem die Idee der Persönlichkeit des Menschen — mindestens des Staatsbürgers — in den Gesetzen der Griechen und insbesondere in ihren Freistaats-Verfassungen zur Geltung gekommen war, die philosophische Erfassung der Idee der göttlichen und menschlichen Persönlichkeit begünstigte und vorbereitete. Ja man kann und muß mit Michelis sogar noch einen Schritt weiter gehen und mit diesem Forscher sagen: „Das Resultat der Philosophie, wie es sich bis dahin (bis Sokrates) herausgestellt hatte, war in der That in sittlicher und selbst in sittlich-religiöser Beziehung ein geringeres, als was das Bewußtseyn des Individuums als Glied in der bürgerlichen Gemeinschaft in sich trug, indem dieses doch immer auf einer wenn auch (nach unsern christlichen Begriffen) noch so unvollkommenen sittlich-religiösen Grundlage beruhte, deren gänzliche Leugnung und Verflüchtigung dagegen durch die Philosophie in Aussicht gestellt ward.“ *) Selbst Ana-

*) Die Philosophie Platons in ihrer innern Beziehung zur geoffenbarten Wahrheit kritisch aus den Quellen dargestellt von Dr. Fr. Michelis I, 91. Diese bedeutende Schrift verspricht eine neue Epoche tieferen Verständnisses der Platonischen Philosophie einzuleiten.

zagoras, obgleich in ihm der Zug zur Ueberwindung dieser Verflüchtigung schon stark bemerklich ist, wird doch von diesem Urtheil insofern noch getroffen, als er die Persönlichkeit des Menschen, welche die Consequenz seiner Lehre vom absoluten Geiste gewesen wäre, nicht bestimmt ausspricht und, wenn er sie auch bereits im Sinne haben mochte, doch im absoluten Geiste aufgehen läßt oder wenigstens den Schein gewinnt, sie in ihm aufgehen zu lassen. Weil Sokrates und Platon die bemerkte Consequenz zogen, weil sie erkannten, daß der Mensch Person sey und daß von der menschlichen Persönlichkeit auf die göttliche zurückgeschlossen werden und die göttliche Persönlichkeit als Princip der menschlichen gedacht werden müsse, darum sind wir auch genöthigt, Sokrates und Platon ein tieferes Bewußtseyn von der Bedeutung der göttlichen Persönlichkeit zuzuschreiben, als wir bei Anaxagoras, wiewohl er sie im Princip ausgesprochen hatte, anzutreffen vermögen.

Ueber Bildung und Wesen der mythischen Form.

Von

J. G. von Hahn, k. k. Consul für das östliche Griechenland.

Wenn die Forschung nach einem thatsächlichen Ausgangspunkte für den Entwicklungsgang des menschlichen Denkens, mithin für die Geschichte der Philosophie, zu suchen beginnt, so wird sie nach und nach bis zu dem Ausgangspunkte des Menschen selbst, also bis zum Schöpfungsakte desselben zurückgewiesen, weil die Quelle dieser Entwicklung nur in dem Innern des ersten Menschen entsprungen seyn kann. Wirft sie aber, hier angelangt, die Frage auf: wie entstand der erste Gedanke in dem ersten Menschen und wie verkörperte er sich in der Sprache? so findet sie sich den folgenden Wahlfragen*) gegenüber gestellt:

*) Ueber die dritte mögliche Frage, ob die Sprache Gotteswerk und daher in ihrer vollen Entwicklung dem Menschen anerschaffen, oder nach seiner Schöpfung offenbart worden sey, und deren Unstatthaftigkeit müssen wir der Kürze wegen auf J. Grimms Ursprung der Sprache S. 12 u. folg. verweisen.

ging der Urmenſch mit ausgebildetem Denk- und Sprachvermögen aus der Hand des Schöpfers hervor, und war er daher derjenigen Entwicklung ſeiner geiſtigen Anlagen überhoben, welche das Kind auch heute zu durchlaufen hat? oder war er nur mit dem Keime dieſer Vermögen ausgerüſtet, und begann daher deren Entwicklung, gleich der unſerer Kinder, erſt nach ſeinem Eintritte in die Welt?

Dieſen Fragen gegenüber iſt nun ein zweifaches Verhalten der Forſchung denkbar. Sie kann entweder, weil die menſchliche Erkenntniß überhaupt kein Werden und Aufhören zu begreifen vermag*), und es ihr alſo nicht vergönnt iſt, den Schleier zu lüften, der auf dem Schöpfungsakte ruht, auf deren Löſung verzichten und ſich beſcheiden, ihre Fäden einfach an die ihr zugänglichen Thatſachen zu heften, von deren Entſtehung und Entwicklung aber abzuſehen.**)

Sie kann aber auch die eine oder andere der in den obengeſtellten Fragen enthaltenen Vorausſetzungen als ſolche an die Spitze ihrer Entwicklung ſtellen, die aus derſelben fließenden Folgerungen bis zu dem Punkte führen, an welchem die Thatſachen beginnen, und dann unterſuchen, in wie weit ſich dieſe in ihre Entwicklung eingliedern, und als Vorderſätze dienen können, um von denſelben auf die aus der an der Spitze ſtehenden Vorausſetzung gezogenen Folgerungen zurückzuſchließen. Je ſchärfer und eingreifender ſich dann dieſe Rückſchlüſſe herausſtellen, deſto wiſſenſchaftlicheren Gehalt werden ſie der auf die Vorausſetzung gebauten Entwicklung verleihen.

Je nachdem aber die eine oder andere der obengeſtellten

*) Alles Werden in der Natur, vorzüglich aber das organiſche und lebendige entzieht ſich unſerer Beobachtung. Wie genau wir die vorbereitenden Zuſtände erforſchen mögen, ſo befindet ſich zwiſchen dem letzten und der Erſcheinung immer die Kluft, welche das Etwas von dem Nichts trennt, und ebenſo iſt es bei dem Momente des Aufhörens. Alles Begreifen des Menſchen liegt nur in der Mitte zwiſchen beiden. Humboldt, Verſchiedenheit des menſchlichen Sprachbaus S. 33.

**) Dieß iſt Humboldts Standpunkt in dem angeführten Meiſterwerke.

Voraussetzungen an die Spitze der Betrachtungen über den geistigen Entwicklungsgang der Menschheit tritt, erhalten dieselben urverschiedene Grundlagen, und müssen daher auch ihre Folgerungen gegensätzlich auseinanderlaufen. Freilich hat unter beiden Voraussetzungen der Urmensch seine Sprach- und Gedankenwelt darzustellen, weil sie in der Erscheinung noch nicht vorhanden war. Ebenso klar dürfte es seyn, daß auch der mit vollem Sprach- und Denkvermögen ausgerüstete Urmensch bei diesem Baue größere Anstrengung aufzuwenden hatte, als seine späteren Nachkommen, weil ihm dabei noch kein Vorbild zu seiner Richtschnur vorlag. Endlich dürfte es schwerlich zu bezweifeln seyn, daß seine geistigen Schöpfungen an die engen Schranken gebunden waren, welche sein erfahrungsloses Daseyn begränzten. So schwach und einfach aber auch sein Machwerk gedacht werden mag, so unterschied es sich gleichwohl seiner Art nach nicht von unserer Sprach- und Gedankenwelt, weil es mit Kräften entwickelt wurde, welche ihrer Art nach den unsrigen gleich waren. Der ganze Entwicklungsgang bewegt sich hier also nur in den Gränzen von mehr oder weniger.

Ganz anders stellt sich jedoch der Gegensatz zwischen dem Anfange der geistigen Entwicklung und ihrem Fortschreiten, sobald wir den Urmenschen in dem Zustande geistiger Kindheit erschaffen und daher den Keim seines Erkenntnißvermögens in der Empfindung schlummernd annehmen. Denn unter dieser Voraussetzung hatte sich der Keim nicht nur zu entwickeln, sondern auch aus der Empfindung loszulösen, bevor er zu dem Vermögen ward, mit welchem die erste Voraussetzung den Urmenschen von vornherein ausgerüstet hat, und wenn dieser Keim, einmal geweckt, Sprache und Gedanken bildete, bevor ihm seine Loslösung von der Empfindung gelungen, und diese daher bei seinem Werke betheiligt war, so mußten seine Erzeugnisse ihrer Art nach von den unsrigen in dem Grade abweichen, als seine Arbeitskräfte von den unsrigen verschieden waren. Wenn also Wort und Gedanke von dem, was sie in der Urzeit waren, zu dem werden sollten, was sie sind, so bedurfte es hiezu eines weit

wandelbareren und tiefgreifenderen Entwicklungsganges als unter der ersten Voraussetzung.

Es schien uns für die richtige Stellung der vorliegenden Untersuchung unumgänglich, mit den obigen Bemerkungen den Gesichtskreis zu bezeichnen, in welchem sie sich bewegt; denn sie ist keineswegs bestimmt, einen der ausgesteckten Rahmen zu füllen, sondern nur eine innerhalb derselben gelegene Frage herauszugreifen. Wir werden uns nämlich auf den Versuch beschränken, der Bildung der mythischen Form nachzugehn und sie als die nothwendige Form für die Urideen des mit der Anlage zum Sprechen und Denken erschaffenen Menschen darzulegen. Wir stellen mithin die zweite der obengedachten Voraussetzungen an die Spitze unserer Betrachtungen, bei deren Entwicklung wir das zweite der besprochenen Verfahren einzuhalten bestrebt seyn werden.

Da wir aber die Ansicht vertreten, daß sich die mythische Form nicht nur in derselben Weise wie die Sprachform, sondern auch Hand in Hand mit dieser, also gleichzeitig entwickelt habe, daß also die Sage Zwillingsschwester der Sprache genannt werden könne, so müssen wir unseren Untersuchungen über jene einige Bemerkungen über die Urbildung der Sprache vorausschicken. Wir werden dieselben aber nicht weiter entwickeln, als es das Bedürfniß der Hauptfrage erfordert, und es möge darum auch nicht auffallen, wenn wir, statt die Sprache in ihrer Gesammtwesenheit aufzufassen, unseren Standpunkt möglichst zu vereinzeln und zu versinnlichen streben.

1. Entstehung des Wortes.

Da der in den Urmenschen gelegte Erkenntnißkeim in dem Augenblicke wodurch er in die Welt eintritt, als schlummend angenommen wird, so kann er von den Eindrücken nicht berührt werden, welche die Sinnwerkzeuge dem menschlichen Innern zuführen, und können diese Reize daher nur auf das Empfindungsvermögen wirken. Dieses nun müssen wir uns so beschaffen denken, daß es sich nicht mit der leidenden Aufnahme der ihm zugegangenen Reize begnügt, sondern den Trieb*) fühlt, sich der-

*) Daß dieser Trieb auch in uns nicht erstorben sey und keineswegs

ſelben zu entäußern. Nur bei den ſtärkſten Reizen vermag ſie dies jedoch aus eigener Kraft durch deren unmittelbare Uebertragung auf die Stimmnerven, und hierbei offenbart ſie ihre Unfähigkeit zur Formung; denn der von ihr unmittelbar übertragene Reiz kann von den Stimmwerkzeugen nur in ungegliederten einſylbigen Lauten entäußert werden, die ſich ihrem geiſtigen Gehalte nach in nichts von denjenigen Lauten unterſcheiden, welche das gereizte Thier ausſtößt.

Bei den der Empfindung von außen zugeführten ſchwächeren Reizen müſſen wir die durch das Ohr vermittelten von den übrigen trennen. Denn auch bei dieſen halten wir es für möglich, daß ſich die Empfindung ihrer ohne Vermittlung einer andern Kraft entäußere, weil hier die Uebertragung des entſtandenen Reizes eine einfache unmittelbare iſt, und es ſich denken läßt daß die in den Gehörnerven entſtandene Schwingung ſich unmittelbar auf die verwandten Stimmnerven fortpflanze, und dieſe die Stimmwerkzeuge zu dem Widerhall des eingetretenen Schalles reizen.*) Aber auch dieſe Fähigkeit theilt der Menſch mit den Thieren; denn der Papagei ſpricht in derſelben Weiſe, indem er die ihm durch das Ohr zugehenden gegliederten Schalleindrücke durch ſeine Stimmwerkzeuge wieder ausſtößt.

---

bloß nach Mittheilung ſtrebe, beweiſen alle ausrufsweiſe geſprochenen Wörter und Sätze, welche die Urſache bezeichnen, die irgend einen heftigen Seelenreiz in uns erzeugt: ein Schuß! ein Brief! wie ſchön! — Er erſcheint hier als die letzte Spur des Sprachbildungstriebes. Denken wir uns nun die geſammte Geiſteskraft des Urmenſchen in dieſem letztern zuſammengezogen und vollen Raum für deſſen Thätigkeit vorhanden, ſo drängt ſich die ausrufsweiſe Bildung der Urwörter als Regel auf (anders Humboldt S. 74), ohne daß damit die Möglichkeit ihrer Entſtehung im Satze geleugnet zu werden braucht. Denn als ſelbſtverſtändlich erſcheint es uns, daß der geiſtige Keim des Urmenſchen, gleich dem des Kindes, ſich bald wollend bald erkennend verhielt, und daher Wort und Satzbildung Hand in Hand gingen. — Eine andere Frage iſt freilich die, wie viel von dieſen Urbildungen ſich in den vorhandenen Sprachen erhalten habe, und wie viel durch Ableitungen des ſich entfaltenden Zeitwortes und durch beſchreibende Wortformen verdrängt wurde. Wir denken uns das Weſen der werdenden Urſprache als ungemein flüßig.

*) Steinthal, Urſprung der Sprachen S. 21, deutet hier auf die von Johannes Müller entdeckte Mitempfindung und Mitbewegung der Nerven.

Das dem Menſchen ausſchließlich vorbehaltene Gebiet betreten wir erſt dann, wenn wir die ſeinem Innern durch andere Sinnwerkzeuge als das Ohr zugehenden Reize und deren Entäußerung durch die Stimmwerkzeuge in's Auge faſſen; denn den geſehenen, den gefühlten, den gerochenen Eindruck in Worten darzuſtellen vermag der Menſch allein. Hier iſt nämlich eine unmittelbare Uebertragung des der Empfindung von außen zugeführten Reizes auf die Stimmnerven und deren Werkzeuge undenkbar. Soll daher auch hier der ihr zugeſchriebene Entäußerungstrieb befriedigt werden, ſo iſt dies nur durch eine mittelbare Uebertragung zu ermöglichen, und zu dieſer fehlt der Empfindung die erforderliche Kraft. Sie ſucht alſo nach fremder Unterſtützung, um von dem in ihr entſtandenen Reize entbunden zu werden, und weckt zu dem Ende die Erkenntniß aus ihrem Urſchlummer.

Dieſe junge Kraft beginnt ihre Thätigkeit damit, daß ſie ſich zu den von dem zugegangenen Reize ſchwingenden Nervenenden der Sinnwerkzeuge wendet, um zu erfahren, welcher Art Schwingungen zur Beruhigung der Empfindung zu übertragen und auszuſtoßen ſeyen. Von da geht ſie zu den Stimmwerkzeugen und findet, daß hier eine unmittelbare Uebertragung der Schwingungen der Geſichts- oder Gefühlsnerven auf die den Stimmwerkzeugen Bewegung gebenden Nerven wegen ihrer Verſchiedenartigkeit unmöglich iſt. Dieſes Ergebniß nöthigt die Erkenntniß, die einzelnen Theile des vorhandenen Reizes, um ſich ſeiner bemeiſtern zu können, als ein und zwar gegliedertes Ganzes zu faſſen, um es dadurch ſich begreiflich zu machen, und dies iſt der Anfang ihrer ſchöpferiſchen Thätigkeit. Sie findet aber, daß ſie dies nur durch die Vermittlung des Lautes zu Stande bringen kann. Sie ſucht daher unter den vorhandenen Lauten diejenigen aus, deren Ausſprache die mit den Schwingungen der gereizten Sinnnerven nächſtähnlichen Schwingungen hervorbringen, vereinigt dieſelben zu einem ihrer Reizanſchauung möglichſt entſprechenden Ganzen, beruhigt die gereizten Sinnnerven dadurch, daß ſie ſie zur Uebertragung ihrer Schwingungen auf

die von ihm als entsprechend ausgewählten Stimmnerven zwingt, und entbindet die Empfindung von dem ihr zugegangenen Reize, indem sie die Stimmwerkzeuge anweist, denselben in der Form des ihn vertretenden Schallbildes auszustoßen.

Wir fassen demnach das Urwort in der Erscheinung als das Schallbild eines der Empfindung von außen zugegangenen Reizes oder Eindrucks*), und es ist uns als wiedererzeugte Empfindung seiner Entstehung nach ein, wenn wir so sagen dürfen, rein lyrisches Wesen; denn wenn auch die Erkenntniß seine Form gebildet hat, so geschah dies doch nach den Bedürfnissen der Empfindung.

Die bei dieser Bildung geäußerte Thätigkeit der Erkenntniß ist nur eine vergleichende und auf ähnlich Erfundenes übertragende, und fällt als solche derjenigen Richtung des Geistes zu, welche die deutsche Sprache so schlagend als Einbildungskraft bezeichnet, indem sie diesen Namen dem Walten der Kraft gleichsam abgelauscht hat; denn diese bildet hier ja Empfindungsreize in Laute um. — Um jedoch die Einbildungskraft des Urmenschen zu dieser Arbeit zu befähigen, müssen wir sie mit einem Vermögen ausrüsten, welches sie in den Stand setzt, die zwischen den Schwingungen der Sinnnerven und den Schwingungen der Sprachlaute bestehende Verwandtschaft zu erkennen. Dieses Vermögen stirbt aber sammt dem ihm entsprechenden Trieb nach dem Ausbau der Sprache gänzlich ab, und wir sind daher um eine geistige Fähigkeit ärmer als unsere Urahnen**). Nach dieser Auffassung ist das gesprochene Urwort eine Dichtung im strengen

*) Humboldt S. 204: Es ist sehr wahrscheinlich, daß der erste Gebrauch der Sprache, wenn man bis zu demselben hinaufzusteigen vermöchte, ein bloßer Empfindungsausdruck gewesen sey. —

**) Wer mit Humboldt in den Sprachen die Werke der Nationen erkennt, dem liefert dieses Vermögen einen Schlüssel zu dem Verständniß des nie gehörten Wortes. Die gehörte Lautform erweckt nämlich in dem Hörenden gewisse Empfindungen und von diesen schließt er auf den Gegenstand, welchen die Lautform bezeichnet, und vertauscht vielleicht von da an die bereits von ihm gefundene mit der fremden, wenn sie ihm besser dünkt als die seine. —

Sinne des Wortes, eine Dichtung welcher alle Eigenſchaften des Sinnbildes (Symbols) zukommen; denn ſie iſt das äußere lautlich gefaßte Zeichen für einen innern Reiz und vertritt denſelben gegen außen.

Seinem bleibenden Weſen nach iſt das Urwort aber mehr als eine flüchtig durch das Innere paſſirende lyriſche Depeſche. Denn während ſeiner Bildung hat die Erkenntniß eine Abſchrift ſeiner Form genommen, und ſie in ihrem Archive, dem Erinnerungsvermögen, niedergelegt, d. h. der der Empfindung von außen zugegangene und durch die Thätigkeit der Erkenntniß in ein Wort umgeſtaltete Eindruck wird durch deſſen Ausſprache nur ſo weit aus dem Innern entfernt, als er in dieſem einen Reiz erzeugt hatte, und es deſſen Beruhigung verlangt. Das durch ſeinen Eindruck erzeugte Schallbild bleibt aber im Innern haften, und wird dort allmählig der Vertreter des äußeren Gegenſtandes, welcher den Eindruck hervorgebracht hatte, mag es auch als urſprünglicher Gefühlsausdruck anfangs als noch ſo nebelhaft gedacht werden. —

Hätte ſich der Urmenſch von dieſem Verfahren Rechenſchaft geben können, ſo würde er geſagt haben: meine lautlich gefaßte Empfindung ſoll mir den Gegenſtand bezeichnen deſſen Anſchauung dieſe Empfindung in mir weckte.

Das Urwort hat mithin eine doppelte Aufgabe; denn nach innen vertritt es eine menſchliche Empfindung, nach außen den Gegenſtand, der ſie hervorgerufen; es iſt nicht bloß Spiegelbild der Empfindung, ſondern auch Spiegelbild des Spiegelbildes ihrer Urſache, und wir bezeichnen daſſelbe daher als das Schallbild, durch welches der der Seele zugegangene Eindruck wiedererzeugt und der Gegenſtand bezeichnet wird, welcher den Eindruck hervorrief. —

2. Entſtehung des Satzes.

Wer in der Empfindung die Mutter des Wortes erkennt, der darf den Willen als den Vater des Satzes bezeichnen; denn die Sprache in ihrer Benutzung, d. h. die Rede, iſt uns das Vermögen, in andern die gewollten Vorſtellungen zu erwecken.

Wir halten nämlich Talleyrand's Definition der Sprache nicht für falsch, sondern nur für einseitig und sie muß daher Platz in dem Begriffe der Rede finden. Wesen und Zweck der Rede liegt uns mithin weder im Selbstgespräche, noch in der absichtslosen Mittheilung eigener Ansicht, sondern in dem Streben, Andere zu bestimmen. In dieser Richtung ist die Sprache Herrschaftswerkzeug, so gut wie die körperliche Stärke.

Wir können aber das Begehrungsvermögen insofern als den Vater des Satzes betrachten, als von ihm der Antrieb zu dessen Bildung ausgeht und er nach seinen Bedürfnissen gebaut wird, und lassen dasselbe, um dies zu versinnlichen, folgende Frage an die Erkenntniß richten: wie habe ich es anzufangen, um meinen Nächsten so und so zu bestimmen? — Die durch diese Frage der Erkenntniß gestellte Aufgabe bildet insofern einen Gegensatz zu der bei der Wortbildung von der Empfindung ausgegangenen Forderung, als es bei dieser auf die Entbindung von einem vorhandenen Reize, also auf Beruhigung ankam, hier aber die Reizung eines ruhigen Innern bezweckt und thätig auf dasselbe eingewirkt werden soll. — Trotz dieses Gegensatzes schlägt aber die Erkenntniß zur Lösung ihrer zweiten Aufgabe denselben Weg ein, welchen sie bei der ersten verfolgte; denn wie sie dort mit der Prüfung des Wesens des zu entbindenden Eindrucks begann, und nach deren Ergebnissen ihre Entbindungsmittel auswählte, so muß sie hier mit der Untersuchung des fremden Innern beginnen, und nach dessen Beschaffenheit ihre Reizmittel einrichten. Je tiefer sie dabei in dasselbe einzudringen vermag, desto geeignetere Reizungsmittel werden sich ihr erschließen, desto wirksamer wird die Rede seyn. Diese Ausdehnungskraft des Geistes in das fremde Innere ist die Mutter der Beredsamkeit. —

Die Erkenntniß baut demnach ihre Reizungsformel nach den Bedürfnissen des Innern des zu Bestimmenden und übergiebt sie dann den Stimmwerkzeugen, um sie in dasselbe zu tragen und darin die beabsichtigten Reizungen dadurch hervorzubringen, daß sich die in ihm aufgespeicherten, entsprechenden Begriffsformen in der Reihenfolge der Reizungsformel beleben. Die

Erkenntniß nimmt aber auch von den ſo gebildeten Beſtimmungsformeln Abſchriften und legt ſie zu den aufgeſpeicherten Begriffsformen, um bei ähnlichen Forderungen des Willens die Bildungsarbeit nicht ſtets erneuern zu müſſen.

Faſſen wir dieſe Anſicht von der Bildung des Satzes kurz zuſammen, ſo können wir ſagen: Der Wille, andere zu beſtimmen, erweckt die Vorſtellung von dem Innern des zu Beſtimmenden, und nach den Vorſchriften dieſer Vorſtellung baut die Erkenntniß den Satz. Wort und Satz haben daher verſchiedene Quellen; denn das Wort fließt aus der eigenen Empfindung und wird nur zu dem Zwecke gebildet, um dieſe zu beruhigen, der Satz aber fließt aus der Vorſtellung eines fremden Innern und bezweckt deſſen Reizung. —

Die Erkenntniß ſchöpft alſo weder die Satztheile noch die Ordnung, zu welcher ſie verknüpft werden, aus dem eigenen Innern*), ſondern aus dem des zu Beſtimmenden. In dieſem aber findet ſie alles dasjenige mit dem ihrigen übereinſtimmend, was aus der allgemeinen Gleichheit der menſchlichen Natur fließt, und aus dieſem Uebereinſtimmenden entwickeln ſich in dem menſchlichen Innern durch fortgeſetzte gegenſeitige Satzbildung die allgemeinen Denk- und Sprachgeſetze zu einem der jungen Erkenntniß unſichtbaren Prachtbau; denn ſie hat keine Ahnung von deſſen Daſeyn, obwohl ſie nur in ihm lebt und webt, weil ſie ihn ſich deſſen unbewußt baute, — gewiß die wunderbarſte Erſcheinung in dem menſchlichen Innern.

*) Wir vermöchten uns die Erzeugung des Urſatzes in keiner Weiſe zu erklären, wenn wir das eigene Innere des Sprechenden als deſſen Quelle annehmen wollten; ſobald wir ihn aber als aus dem fremden Innern geſchöpft betrachten, erhalten wir durch den Gegenſatz dieſes letzteren zu dem beſtimmendem Inneren die zur Zeugung erforderliche Spannung. — Durch die Arbeit der Satzbildung gewinnt der Urmenſch die Unterſcheidung der verſchiedenen Perſonen. Unter dieſen iſt aber zufolge unſerer Auffaſſung das Du der erſte dem Bewußtſeyn aufgehende Begriff, aus welchem ſich der des Ich gegenſätzlich entwickelt. Anders Humboldt S. 112, der die Perſonenwörter als die urſprünglichen jeder Sprache, und unter dieſen das Ich als das erſte betrachtet. Das von ihm S. 173 angeführte Uebergewicht der zweiten Perſon über die erſte in der Maſſachuſett-Sprache begünſtigt unſere Auffaſſung. —

Welcher Art Bestimmungsformeln wird aber der Wille des Urmenschen von der Erkenntniß fordern, um sie an seinen Nächsten zu richten? — Wir antworten unbedenklich, nur solche, welche ihn entweder zum sichtbaren Handeln oder Nichthandeln unmittelbar bestimmen, oder seine Erkenntniß nur zur Vorstellung von sichtbarem Handeln oder Nichthandeln reizen sollen. Denn dem in geistiger Kindheit erschaffenen Menschen ist seine ganze innere Welt noch verschlossen, und daher kann die gesammte Thätigkeit seines Geistes, mithin auch sein Wille, nur auf die sichtbare Außenwelt gerichtet seyn. Um aber die ihm aus dieser entgegentretende Bewegung zu begreifen, bietet sich ihm aus demselben Grunde kein anderer Gegensatz als sein eigenes sichtbares Handeln oder Nichthandeln; und daher kann er seine Vorstellungen von jenen äußeren Bewegungen nur in Formen einkleiden, welche seinem eigenen Handeln oder Nichthandeln entnommen sind; Leben kommt daher als Athmen, Sterben als Aushauchen oder Scheiden, Gebähren als Ausstoßen, Geborenwerden als Heraustreten, Sehen, Hören und Fühlen als Erfassen zum Ausdrucke. — Hienach vermochte also auch der Urmensch nicht nur die ihm zugehenden Aeßerungen der Naturkräfte allein in der Form menschlicher Handlung zu begreifen, sondern mußte auch die Naturkräfte, von welcher sie ausgingen, als körperlich lebendig, also als thier- oder menschenähnlich fassen. Die Sonne ist ihm daher der, welcher ihn brennt oder wärmt und später der Brenner oder Wärmer schlechthin, der Regen und die Wolke ist der Netzer, der Wind der Bläser u. s. w.*)

*) Wir glauben daher, daß wenn in den Veden und anderwärts die Naturkräfte mit ihren Gemeinwörtern angerufen werden, dieselben nichts destoweniger als persönliche und menschenähnliche Wesen gedacht wurden, und daß diese Auffassung in der Urform der sie bezeichnenden Gemeinwörter auch sprachlich ausgedrückt seyn mußte. — So fremdartig uns eine solche Anschauung anmuthen mag, so unterliegen wir ihr gleichwohl auf anderen Feldern. So besteht z. B. die Madonna della sedia an sich aus einer gewissen Masse von Oelfarben, welche Raphael auf ein Stück ausgespannter Leinwand aufgetragen hat, wir müssen aber unserer Vorstellungskraft wahrhaft Gewalt anthun, um zu dieser Anschauung zu gelangen,

Aus unſerer Anſicht von der Bildung des Urſatzes fließt nun die wichtige Folgerung, daß ſich unſere ganze Ideenwelt aus Beſtimmungsformeln entwickelte, welche auf äußeres menſchliches Handeln gerichtet waren, und wir werden es weiter unten verſuchen, dieſe Entwicklung auf ihrem erſten Schritte zu begleiten, müſſen jedoch vorher einige bei derſelben in Betracht kommende Fragen einſchaltungsweiſe berühren*).

---

denn wir denken bei der Vorſtellung jenes Bildes gewiß an alles andere früher als an den Stoff aus dem es beſteht. Doch wir vermögen dies. — Das Vorſtellungsvermögen unſeres Urmenſchen war nicht ſo kräftig, es konnte die Schranken des bildlichen Eindrucks nicht durchbrechen, und blieb daher an ihm als Wahrheit haften.

*) Wenn die Empfindung die Mutter des Wortes, und der Wille der Vater des Satzes iſt, wenn die Erkenntniß beide in dem Dienſte und nach den Bedürfniſſen jener Vermögen bildet, ſo ſpannt ſich die Sprache über das geſammte Geiſtesvermögen des Urmenſchen aus, und läßt ſie ſich daher als deſſen nothwendiger Entwicklungskörper inſofern betrachten, als die in den Urmenſchen gelegten geiſtigen Keime durch die zum Aufbau der Sprache erforderliche Anſtrengung zu ihrer organiſchen Entfaltung genöthigt werden, — als ſich der Urmenſch durch die Sprachentwicklung entthiert. Allerdings eröffnen ſich dem erweckten Geiſte auch andere Verkörperungswege; er kann allgemeine ſittliche Wahrheiten und Sittengebote durch die Gebärdenſprache der Gebräuche, er kann ſeine Ideen auch ohne Vermittlung der Sprache in ſeinen Kunſtwerken verkörpern. Doch ſetzen alle dieſe Erzeugniſſe bereits, wenn auch noch ſo ſchwach entwickelte Gedanken, mithin die Sprache voraus, und ſind daher keine Urverkörperungen des Menſchengeiſtes. — Die Arbeit der Sprachentwicklung geſchieht nicht ihrer ſelbſt willen, ſondern im Dienſte des Empfindungs- und Begehrungsvermögens. Der Urmenſch baut die Sprache unbewußt wie die Biene ihre Zelle. Weil aber das was er baut nicht außer ihm liegt, ſondern ein weſentlicher Theil ſeiner ſelbſt iſt, ſo könnte man die Sprach- und Denkentwicklung die Fortſetzung ſeiner Schöpfung nennen, wenn ſich für dieſelbe nur ein geeigneter Abſchlußpunkt fände. In gleichem Sinne ſagt Steinthal, Urſprung der Sprache S. 19: „Sprache iſt nicht das Werk ſondern die Geburtsſtätte des Geiſtes, das eigentliche Werden des Menſchen, d. h. indem Sprache wird, entſteht menſchlicher Geiſt. Die erſte Offenbarungs- und Wirkungsform des Geiſtes, die Form, in welcher er ſich erwirkt, ſchafft, iſt Sprache.“ Wir halten uns nur an die Sprache in ihrer äußeren Erſcheinung; und weil ſie nach unſerer Vorausſetzung ſpäter erſcheint als der Menſch, ſo nennen wir ſie mit demſelben Rechte das Werk des Menſchen, als wir die Zelle das Werk der Biene und nicht deſſen nennen, der den Trieb dazu in ſie gelegt und die Regeln beſtimmt hat, nach

3. Ueber das Wesen des Glaubenstriebes und die Abhängigkeit des Urmenschen von der Natur.

Obgleich die in der Ueberschrift bezeichneten Fragen ebenso wenig wie die über die Entstehung der Sprache in den unmittelbaren Bereich unserer Untersuchung fallen, so müssen wir sie doch insoweit der Betrachtung unterziehen als unsere Auffassung derselben auf die nachfolgende Untersuchung Einfluß äußert.

Wir betrachten die menschliche Denkkraft als das Vermögen, ein geistiges Gliederthum zu bilden, dessen Endstreben auf das Erfassen der Ureinheit — Gottes — gerichtet ist. Dieses Streben, als Zweck des Daseyns des Denkens gefaßt, bildet mithin einen Hauptheil seines Wesens. Wenn also der Mensch zum Denken erschaffen ist, so liegt hiermit zugleich der Trieb in ihm, Gott zu suchen*), und wird sich derselbe auch auf der tiefsten Stufe seiner Entwicklung (doch nur nach Maaßgabe seiner Kräfte) äußern müssen.

Wo aber könnte unser geistiges Kind, wenn ihm keine Offenbarung zu Hilfe kommt, seinen Gott anders suchen als in der äußeren Natur? Denn sein Inneres ist ein leeres Blatt,

denen sie verfährt. — Hiermit stellen wir jedoch die geistigen Anlagen des Menschen nicht auf eine Stufe mit dem thierischen Instinkte, wir erkennen vielmehr zwischen beiden einen Gegensatz an, welchen wir uns durch kein Bild klarer verdeutlichen können, als durch den Gegensatz des organischen Wesens und des Krystalls. —

*) Die Aufstellung einer besondern insita dei notitia neben der Denkkraft widerstrebt unserer Ansicht ebenso sehr als die Annahme einer allmähligen Entwicklung der Gottesidee aus den von den Wirkungen der Naturerscheinungen gezogenen Schlüssen, wie primus in orbe deos fecit timor u. s. w. Ob die Denkkraft das Ziel, in dessen Anstreben wir ihre Bestimmung setzen, aus eigener Kraft wirklich zu erreichen vermag oder nicht, ist eine von unserem nur den Ausgangspunkt im Auge haltenden Standpunkte unabhängige Frage, bei welcher alles auf den Beweis ankommen dürfte, daß das den Vernunfttrieb befriedigende Vermögen dem Menschen entzogen bleibe, oder daß er aus eigener Kraft Gott zu fassen vermöge. Gelingt der erste Beweis, so ergiebt er einerseits die nothwendige Folgerung, daß die Offenbarung eine Forderung der Vernunft sey, andererseits aber das Anzeichen, daß etwas in den Menschen Gelegtes die seinem leiblichen Daseyn gestellten Gränzen überrage.

in welchem noch nicht einmal das Bewußtſeyn des eigenen Ich's, der Grundſtein aller ſittlichen Entwicklung eingeſchrieben iſt; in deſſen Regungen vermag mithin der Urmenſch Gott nicht zu ſuchen.

Dagegen findet er ſich allen Eindrücken der Naturkräfte Preis gegeben, und dadurch in einer Abhängigkeit von ihnen, in deren Vorſtellung ſich aus unſerer Unabhängigkeit von der Natur zurückzuverſetzen, ſehr ſchwer fällt. Zwar wird dies Verhältniß, ſobald daran ausdrücklich erinnert wird, ſtets zugeſtanden und eingeſehn, im nächſten Augenblicke aber meiſtens wieder vergeſſen, und der Urwildling mit unſerem eigenen geiſtigen Verhalten ausgeſtattet, welches doch nur das Product tauſendjähriger Stallfütterung iſt.

Uns erſcheint ein ſolches Verfahren ſehr entſchuldbar; denn wie oft kommt der gebildete Europäer während ſeines ganzen Lebens in die Lage, 24 Stunden lang zu hungern, oder auch nur des Brotes zu entbehren? Wie oft ſieht er ſich genöthigt, ſeine Lebensmittel unmittelbar von der Natur zu fordern? Wie oft ſchießt er auf ein Wild mit dem Gedanken, daß er, wenn er fehlt, hungrig bleiben muß? Wie oft ſucht er nach wilden Beeren und Kräutern, um damit ſeinen Hunger zu ſtillen? Wie viele Regen- und Schneenächte verbringt er unter freiem Himmel? Hat er aber auch ein oder das andere Mal dergleichen Abentheuer erlebt, ſo geſchah dies mit denſelben Gefühlen, mit welchen Peter der Große einen Tag lang betteln ging. Solche Ausnahmsfälle ſind zu kurzdauernd, um ſie von der eigenthümlichen Anſchauungsweiſe zu durchdringen, welche deren andauernde Einwirkung in dem Menſchen hervorruft.

Weil wir von der Mutterbruſt an gewohnt ſind, unſere Nahrung fertig vorgeſetzt zu erhalten, haben wir uns namentlich entwöhnt, die Natur mit den Augen des Magens anzuſehn. Dies iſt aber der Standpunkt nicht nur des Urmenſchen, ſondern aller rohen und halbrohen Völker*). Von dieſen Geſichtspunk-

*) Wir wollen dieſe Behauptung mit einer Erfahrung belegen, welche uns beſonders ſchlagend zu ſeyn ſcheint. So oft wir einen albaneſiſchen Palikaren nach dem beſten Standquartiere in Rumelien befragten, erhielten

den ausgehend sind wir namentlich von dem riesgreifenden Interesse durchdrungen, welches der Urmensch an dem Wechsel der Jahreszeiten nehmen mußte, sobald er denselben begriffen hatte, weil sich z. B. für den Südländer an das allmähliche Vertrocknen der Pflanzen und Kräuter im Hochsommer die Erinnerung an die Qualen des hieraus für ihn und sein Weidevieh erwachsenen Nahrungsmangels reihte, welche er in früheren Jahren zu dulden hatte, und weil der erste im Herbste fallende Regen die freudige Hoffnung auf die nun rückkehrende Nahrungsfülle erweckte. Diese Gefühle der Trauer und Freude fließen hienach unmittelbar aus der Erinnerung an den erduldeten Hunger und dessen Aufhören. Sie kamen im wahren Sinne des Wortes aus dem Magen und mußten nach unserer Ansicht von dem Einfluß, welchen dieser Körpertheil auf das geistige Verhalten ausübt, größeren Eindruck auf die Empfindung des Urmenschen machen, als irgend eine andere Vorstellung, und sich deßwegen dem jungen, Gott in der Natur suchenden Vernunfttriebe wohl in erster Linie darstellen*).

Wir haben bereits oben angedeutet, daß der Urmensch bei der Benennung der Naturkräfte, von den durch sie erhaltenen

---

wir immer die gleichlautende Antwort, daß dies Trikala in Thessalien sey. Erkundigten wir uns dann nach den Gründen, so erfuhren wir zwar, daß der Ort ein ungesundes Fieberneſt sey und in Rücksicht auf unsere s. g. Lebensgenüsse den Vergleich mit den größeren Städten Rumeliens nicht aushalte, daß man aber dort für einen Piaster mehr und besser essen könne, als anderwärts für zwei oder drei. Die einfache Angabe der dortigen Lebensmittelpreise reichte dann hin, um den zuhörenden Griechen, Walachen oder Bulgaren zu überzeugen, daß Trikala das Eldorado von Rumelien sey, und doch verdient keiner dieser Stämme den Vorwurf der Gefräßigkeit. Solche Erfahrungen aber führten uns zur Ueberzeugung, daß der Haupthebel für die menschliche Entwicklung der Hunger war und ist (Albanes. Studien I. S. 64). Dieser Satz mag für gebildete Ohren widrig klingen, er bleibt aber darum nicht minder wahr. —

*) Den heftigsten Gegner findet unsere Auffassung in Röth. Er sagt hierüber u. a. in seiner Geschichte unserer abendländischen Philosophie Band II. S. 26.: „Noch nie gab es eine Religion und nie wird es eine geben, in welcher sich die religiösen Gefühle und Glaubenssätze um „die Trauer über die im Winter erstorbene Natur und die Freude über ihre Verjüngung bei der Wiederkehr des Frühlings", um „die Jahreszeiten und

Eindrücken ausgehend, dieſelben ſprachlich nur in menſchenähnlicher Weiſe aufzufaſſen vermochte. Was war aber wohl natürlicher, als daß er in dieſen im Vergleiche zu ſeinen eigenen Kräften ſo übermächtigen Weſen die höheren Einheiten zu finden glaubte, welche er vermöge des in ihm liegenden Vernunfttriebes zu ſuchen gedrungen war? Dieſer Vernunfttrieb des Urmenſchen, verbunden mit ſeiner Abhängigkeit von der Natur führet uns daher zu dem Schluße, daß der erſte Glaube des von keiner Offenbarung geleiteten Menſchen in der gläubigen Anſchauung der zunächſt auf ihn einwirkenden Naturkräfte beſtand*). —

Hieraus aber folgt weiter, daß wir die aus der Perſonifizirung der einzelnen auf den Urmenſchen zunächſt einwirkenden Naturkräfte hervorgehende Vielgötterei als den Ausgangspunkt aller nicht auf göttlicher Offenbarung fußender Glaubenskreiſe anſehn. Denn wenn wir auch dem in geiſtiger Kindheit erſchaffenen Menſchen einen mit der Anlage zum Denken gegebenen Trieb zum Erfaßen der Urreinheit zugeſprochen haben, ſo iſt uns doch kein Weg erſichtlich, auf welchem ſich der ſchwache Vernunftkeim aus eigener Kraft ſofort zum Bewußtſeyn oder auch nur zur Ahnung dieſer Einheit erheben könnte**).

In Ermanglung der Offenbarung haben wir nur die Wahl zwiſchen Vielgötterei oder der anerſchaffenen Kenntniß

---

ihre Phänomene" und ähnliche allegoriſche Zierlichkeiten herum drehen. Der ſchwärmeriſche Naturdienſt, den die Neueren in den unverſtandenen religiöſen Zuſtänden des Alterthums zu erblicken wähnen, iſt ein Windel der faſelnden Gelehrſamkeit, eine Modephraſe, bei der ſich nicht blos die Leſer, ſondern auch die Schreiber etwas Vernünftiges nicht denken können." Weiterhin betrachtet er in ſeiner draſtiſchen Weiſe alle Religionen nur als Anſtalten zur Erlangung der ewigen Seligkeit. —

*) Welker, griech. Götterlehre S. 47: Die Götter treffen urſprünglich mit Naturanſchauungen zuſammen. Gerhard, griech. Mythologie S. 5. Schwartz, Urſprung der Mythologie S. 5. 19. Schelling giebt in ſeiner Mythologie S. 75. von dieſer Auffaſſung, jedoch von der insita dei notitia ausgehend, eine vortreffliche Schilderung. —

**) Mit dieſer Folgerung ſtellt ſich unſere Auffaſſung dem Grundgedanken Kreuzers entgegen, daß aller Polytheismus ein auseinandergegangener Monotheismus ſey. Mit ihm indeß ſtimmen auch Schelling, J. Grimm, Welker, Gerhard und Andere überein. —

Gottes. Diese letztere Annahme widerstrebt aber unserer Voraussetzung von der geistigen Kindheit des Urmenschen. —

Die Vorstellung seiner Abhängigkeit von den personifizirten Naturkräften, verbunden mit dem in ihn gelegten gottsuchenden Trieb, erzeugt dann das Bedürfniß, sich dieselben geneigt zu machen*), und indem er sich deren geistiges Innere, welches er bestimmen will, dem seinigen gleichartig vorstellt, richtet er seine Mittel, um diesen Zweck zu erreichen, nach jener Vorstellung ein**).

5. Entstehung der Sage.

Wir haben bereits oben gesehen, daß der mit der Anlage zum Sprechen und Denken erschaffene Mensch die Naturkräfte nur als ihm ähnliche, also als lebende, persönliche, mit Thier- oder Menschengestalt begabte Wesen und ihre Bewegungen als menschliches Handeln oder Leiden zu fassen vermochte. Nach seiner Anschauung verkündigt also die Göttin des Morgenroths Göttern und Menschen das bevorstehende Erscheinen des Sonnengottes; erzeugt dieser durch die von ihm abgeschossenen Pfeile Seuchen oder auch plötzlichen Tod; beugt und bricht der Windgott in seinem tobenden Zuge die Wipfel der Bäume, und schleudert der Himmelsgott im Blitze seine Geschosse, oder vermählt sich wohl auch im Gewitter mit seiner Gattin.

Wir finden jedoch außer solchen allgemeinen Beziehungen der thätig gedachten Gottheiten bei allen nicht auf der tiefsten Entwicklungsstufe stehenden heidnischen Völkern einen größeren oder kleineren Kreis von Berichten über die einzelnen bestimmten Begebnisse dieser Gottheiten in vorgeschichtlicher Zeit, und nennen

*) Welker S. 96.: Durch die Wirkung der Natur und des Jahreslaufes auf Gemüth und Gedanken unter dem Drang der Erfahrungen hat der Cultus sich ausgebildet.

**) Lehrreich ist in dieser Hinsicht eine Notiz, welche wir uns, wenn wir nicht irren, in Forsters Reise um die Welt gelesen zu haben erinnern, daß die Bewohner irgend einer Südseeinsel die ihnen unbekannten scharfen Handwerksgeräthe der Europäer mit den größten Rücksichten behandelten und sie nur unter Schmeichelreden zu berühren wagten, um nicht von ihnen verletzt zu werden; offenbar weil sie deren außerordentliche Wirkungen selbständigen ihnen einwohnenden Kräften zuschrieben. —

ſolche Berichte, Mythen oder Sagen im eigentlichen Sinne. Es entſteht nun die Frage, auf welchem Wege gelangt der Urmenſch zu ihrer Bildung? Und mit dieſer Frage betreten wir das eigentliche Feld unſerer Unterſuchung, zu welcher alles früher Beſprochene nur die Vorbereitung abgiebt.

Wenn wir uns den Urmenſchen durch die Spracharbeit ſo weit entwickelt denken, daß er eine Reihe der von ihm gebildeten Begriffe als Einheit zu faſſen fähig iſt, ſo fragt es ſich vor allem, welche Idee er zuerſt in Laute zu faſſen getrieben wurde. Die Antwort kann nicht zweifelhaft ſeyn, ſobald wir bei derſelben unſere Vorausſetzung von der geiſtigen Kindheit des Urmenſchen im Auge behalten; denn durch dieſe wird nothwendig diejenige Idee als die erſte bezeichnet, deren einzelne Theile noch vor ihrer Verbindung den größten Eindruck auf deſſen Empfindung machten, weil nur ein ſtarker Seelenreiz den Urmenſchen zu der Anſtrengung getrieben haben dürfte, ſeine Denkkraft ſo weit zu ſteigern, daß ſie unter der Maſſe ihrer eigenen Bildungen (ihrer Begriffe) die Einheit der irgend wie zuſammengehörigen zu erkennen und lautlich zu faſſen fähig wird. Allerdings war der Keim dieſes Vermögens in ſeinem Innern vorhanden, aber zu ſeiner Erweckung bedurfte er eines Reizes, und dieſer konnte nach unſerer bei der Entſtehung des Wortes entwickelten Auffaſſung nur von der Empfindung ausgehn. Wir ſetzen alſo in dieſe nicht nur die Quelle des Wortes, ſondern auch die der Idee, und wollen es nun verſuchen, deren Entwicklungsgang an das obenberührte Beiſpiel des Wechſels der Jahreszeiten anzuknüpfen und dadurch möglichſt zu verſinnlichen, bei unſerer Darſtellung aber vorerſt den Standpunkt unſerer heutigen Anſchauungsweiſe feſthalten. —

Die ſinnliche Wahrnehmung des beginnenden Vertrocknens der Gräſer- und Kräuterwelt im Anfange des Hochſommers regt die in dem Innern des Urmenſchen bereits vorhandene Vorſtellung auf, daß dieſes Vertrocknen in dem verfloſſenen Jahre und ſeinen Vorgängern den Anfang der ſchweren Zeit bildete, in welcher er und ſein Weidevieh mit Nahrungsmangel zu kämpfen

hatten. Aus den gleichen Anzeichen ſchließt er nun, daß der gleiche Nothſtand ihm bevorſtehe, und dieſe Ausſicht erregt in ihm Gefühle der Beſorgniß und Trauer.

Die hierdurch gereizte Empfindung ſehnt ſich nach Entbindung von dieſem quälenden Reize, aber die ihr eigene Entbindungskraft reicht, wie wir bei der Wortbildung ſahen, nicht weiter, als bis zu dem Vermögen, die Stimmwerkzeuge zum Ausſtoßen ungegliederter Laute zu reizen, und der vorhandene Reiz iſt viel zu mächtig und nachhaltig, um ſich auf dieſem einfachen Wege entäußern zu laſſen.

Sie ſucht alſo zu dem Ende nach fremder Unterſtützung und ruft ihren gewohnten Geburtshelfer, die Erkenntniß zu Hülfe. Dieſe beginnt auch hier ihre Thätigkeit mit der Unterſuchung des vorhandenen Reizes, findet denſelben aber für ihr gewohntes Entbindungsverfahren viel zu verwickelt und zuſammengeſetzt; denn hier erblickt ſie nicht bloß die inneren Enden einzelner Sinnnerven, ſondern ihre eigene Schöpfung, die von ihr gebildeten Vorſtellungen in Aufruhr und die Empfindung reizend. Jeder Verſuch, dieſe neue Bewegung in ein einfaches Wort zuſammenzufaſſen und in dieſer Form zu entäußern, muß alſo mißlingen.

In dieſer Verlegenheit wendet ſich die Erkenntniß an die Satzformeln, welche ſie im Auftrage des Willens gebildet hat; ſie ſind zwar ſämmtlich auf äußeres menſchliches Handeln gerichtet, und hier ſoll ein regelmäßig wiederkehrender Naturverlauf zum Ausdrucke kommen, alſo ein Gedanke, der alles andere, nur nicht Handlung iſt. Indeſſen findet ſich kein anderer Entäußerungsſtoff, und bei den einfachen Eindrücken war die Erfahrung gemacht worden, daß ſie ſich auch durch Stellvertreter entäußern ließen. Die Erkenntniß ſchlägt alſo dieſen ihr vertrauten Weg ein, ſie forſcht unter den auf menſchliches Handlen und Leiden bezüglichen Satzformeln nach denjenigen, deren Vorſtellung einen dem zu entäußernden ähnlichen Seelenreiz hervorbringen, und findet unter denſelben die von dem gewaltſamen Tod eines in der Blüthe ſeiner Jugend dahingerafften ſchönen und geliebten

Jünglings für diesen Zweck am geeignetsten. Die Verkörperung der vertrocknenden Pflanzenwelt in diesen schönen Jüngling macht keine Schwierigkeit, da die junge Erkenntniß, wie wir oben gesehen haben, überhaupt keine Naturerscheinung anders als persönlich zu fassen vermag, und vermöge dieser bringt sie sich das Absterben der Pflanzenwelt unter der Form des an jenem Götterjüngling vollbrachten Mordes zur begrifflichen Anschauung, setzt sie an die Stelle der Ursachen, welche die Empfindung zur Trauer gereizt haben, und weist dieselbe an, ihren Reiz an diesem Stellvertreter zu entäußern. So kommt es, daß der Urmensch seinen Schmerz über die gemachte Erfahrung, daß die Gräser- und Kräuterwelt an der jährlich wiederkehrenden Hitze des Hochsommers vertrocknet, und über den ihm hierdurch drohenden Nahrungsmangel in Klagen über den gewaltsamen Tod jenes jugendlichen Gottes ausschüttet*).

Im Lauf seiner vorschreitenden Entwicklung erweitert dann der Urmensch diese übertragene Vorstellung zu einer sinnbildlichen Darstellung des Kreislaufes, welchen das Pflanzenleben binnen Jahresfrist beschreibt, unter der Form eines einmaligen menschlichen Herganges, in welchem der frühe Tod der der Pflanzenwelt vorstehenden Gottheit beklagt, der Verschwundene unter Klagen über sein Hinscheiden gesucht d. h. das äußere und innere Verhalten des Urmenschen während der Nothzeit versinnlicht, und über dessen Wiederkehr gejubelt wurde.

*) Am klarsten zeigt sich das Naturbild in der Hyakinthossage, nach welcher dem Liebling des Sonnengottes die von diesem geschleuderte Wurfscheibe von dem eifersüchtigen Boreas an den Kopf geblasen wird. Denn die im östlichen Griechenland um die Zeit der Sonnenwende regelmäßig wehenden und oft stürmenden Nordwinde (Etesien), betheiligen sich bei der Dürrung der Kräuterwelt nicht bloß durch die Glühhitze, welche sie (namentlich im Eurotasthale) mit sich führen, sondern auch durch das Zerreiben der ihrer unmittelbaren Wirkung ausgesetzten Kräuter und Gräser. — Auch der Raub der Proserpina bezeichnet ursprünglich dieselbe Naturerscheinung, denn sie wird im Frühjahre beim Blumenpflücken geraubt und bringt die heiße Sommerzeit im Hades zu, um mit den ersten Herbstregen auf die Oberwelt zurückzukehren. Proserpina als Bild des untergepflügten und aufkeimenden Saatkorns gehört der späteren Zeit des Ackerbaues an. —

So gefaßt ergiebt sich die mythische Form einestheils als eine zufällige, weil die Absicht nicht unmittelbar auf ihre Bildung gerichtet, anderntheils aber auch als eine nothwendige*), weil auf der angenommenen Entwicklungsstufe des Urmenschen keine andere als die gefundene möglich war, und dieselbe auch seiner Anschauungsweise vollkommen entsprach. Denn wenn wir die Bildung der Uridee in unserer bisherigen Darstellung als

*) Dies erkannte schon Heyne, obwohl er die Mythen für freie Erfindungen hielt, nach Müller's Prolegom. S. 317: „Der Ursprung des Mythus kann gar nicht begriffen werden, wenn man nicht annimmt, daß ihre Darstellungsweise einer gewißen sehr alten Zeit nothwendig war, daß diese sich über manche Gegenstände nicht anders als mythisch ausdrücken konnte. Somit war der Mythus die Kindersprache des Geschlechts; Bedürfniß und Armuth sind seine Eltern. Eigentliche dem Gedanken bestimmt entsprechende Ausdrücke fehlten jenem Zeitalter noch, — bloß mit sinnlichen Eindrücken sich zu beschäftigen gewohnt, suchte er nach äußeren Bildern umher, so wurden Gedanken besonders religiöser Art in Symbole und in Erzählungen von äußeren Begebenheiten verwandelt, es entstand der sermo symbolicus et mythicus. — Nach und nach verwechselte man den Ausdruck mit der Sache, und es schlich sich der Irrthum ein, daß diese Erzählungen wirkliche Begebenheiten enthielten. — Nur jene aus Unvermögen entstandenen Erzählungen der ältesten Zeit können eigentlich als Mythen gelten." Müller selbst S. 111 und folg. spricht nur von einer „gewißen Nothwendigkeit und Unbewußtheit der mythischen Form." Dagegen finden wir unsere Ansicht S. 342 ausgesprochen: Wenn zugegeben wird, daß der mythische und symbolische Ausdruck für die mythenschaffende Zeit nothwendig war, so folgt daraus, daß es die mythische und symbolische Denkweise auch war: weil eine andere z. B. die Beschäftigung mit klaren Verstandesbegriffen, sich auch sogleich ihre Sprache erschaffen haben müßte. Folglich dachte sich jene Zeit alle Verhältnisse und Beziehungen von Gott, Natur und Menschheit gleich als in persönlichen Einzelwesen und in bedeutsamen Handlungen ausgeprägt. Was uns jetzt als Mißverstand erscheint, war hiernach gleich vom Anfang an im Mythus und kam nie herein: wenn es auch freilich wahr ist, daß der ausgesprochene Mythus alsdann, je ferner die Zeit seiner Schöpfung lag, um desto weniger dasselbe Gefühl, dieselbe Idee anregte, aus der er erstanden war, und daß dadurch die eigentliche Bedeutung desselben immer mehr und mehr verschwand. — Die Form blieb und erstarrte, der Geist der sie hervorgetrieben entwich." Wir bedauern, daß Müller diese Sätze, statt sie in einer Anmerkung zu verstecken, nicht an die Spitze seiner Arbeit gestellt hat. Welker, S. 75. 19 faßt den Mythus „als eine Frucht des religiösen Geistes und einer natürlichen und nothwendigen Entwicklung."

ein Uebertragen auf ähnlich Erkanntes auffaßten, ſo war dies nur ein Behelf, um dieſen Vorgang unſerer heutigen Denkweiſe klar zu machen. In dem Bewußtſeyn des Urmenſchen dämmerte aber keine Ahnung eines ſolchen Verfahrens; denn er konnte, wie wir oben geſehen haben, die Einwirkung der Naturkräfte auf ihn nur in der Form menſchlichen Handelns und mithin dieſe Naturkräfte nur als menſchen- oder thierähnliche Weſen begreifen; ſobald er ſie ſich alſo in Bewegung vorſtellte, konnte dies nur in der Form menſchlichen Handelns oder Leidens geſchehen.

So wie das Brennglas die einfallenden Sonnenſtrahlen in ſeinem Innern nicht zur Einheit zu verſammeln, ſondern ihnen erſt jenſeits deſſelben convergirende Richtung zu geben vermag, und ſie daher erſt dort zur Einheit zuſammenſchmelzen, ſo vermochte auch das Innere des Urmenſchen die aus der Idee in daſſelbe einſtrahlenden Eindrücke hier nicht als Einheit zu faſſen, ſondern mußte ſie in den Farbenſpiegel der Sinnenwelt ausſtrahlen, um erſt an dem ihm aus dieſem zurückgeworfenen Bilde die Einheit der Idee zu erfaßen.

Wir ſind hiemit bis zu dem Kerne unſerer Auffaſſung des Mythus vorgerückt, welche dem Unterſchiede zwiſchen dem Weſen der mythiſchen Form in der Zeit ihrer Entwicklung und Blüthe, und in der ſpäteren des ausgebildeten Denkvermögens erwächſt*). Denn wenn auch die mythiſche Form dem entwickelten Denkver-

*) Welker S. 58: Nichts giebt von der unterſten Geiſtesſtufe und dem großen Unterſchiede der Faſſungskraft und Auffaſſungsart, den Bedürfniſſen und inneren Thätigkeiten der unbekannten Vorzeiten, von den Fähigkeiten und Begriffen der geſchichtlichen Zeiten ein auffallenderes Merkmal ab, als der Trieb durch Symbolik Verſtändniß der höchſten Dinge zu erringen und die Gegenſtände feſtzuſtellen, als die Elemente des Mythus. In Symbolen und Mythen dieſer Art ſpricht der Sinn durch den äußern Gegenſtand oder die Geſchichte unmittelbar zu dem Schauenden oder Hörenden, wie er in ihnen unmittelbar zuerſt ergriffen wurde, während Sinnbilder und Mythen einer nachfolgenden Ordnung ſich, wie alle Allegorie, an das Nachdenken wendet und den Verſtand anregt, eine bereits als Gedanke für ſich beſtehende Bedeutung und Beziehung ſchon bekräftigt und wie neu belebt in ſich aufzunehmen.

mögen als eine Uebertragung des ähnlich Erkannten von einer Vorstellung auf eine andere erscheint, so bedurfte sie zu ihrer Bildung im Geiste des Urmenschen keiner solchen Uebertragung und daher auch keiner andern ihr vorhergehenden Vorstellungsform, so war sie in ihm Uranschauung im eigentlichen Sinne des Wortes, und liegt in dieser Eigenschaft ihr Unterschied von der Allegorie, welche das klare der Uebertragung vorausgehende Bewußtseyn der zu übertragenden Idee voraussetzt*).

Die Allegorie ist uns eine absichtlich vermummte Idee und theilt mit dem Räthsel dasselbe Bildungsverfahren, das mythische Symbol dagegen ein Körper, aus dessen Formen der Geist errathen werden muß, der ihn belebt, eine unentwickelte Gleichung, mit deren Lösung es sich in dem Bewußtseyn des Lösenden seinem Wesen nach in Allegorie verwandelt, wenn es auch seiner Entstehung nach immer Symbol bleibt. Das symbolische Wesen im Mythus liegt daher für uns in dem Unbewußtseyn seiner Bildner, daß die Form, in welcher sie ihre Anschauungen verkörperten, keine diese unmittelbar bezeichnende, sondern eine auf ähnliche Anschauungen übertragene sey**), und dieses Unbewußtseyn erklärt uns einerseits die Möglichkeit der allmähligen Verwandlung der mythischen Naturansichten in Geschichte, und giebt andererseits ein scharfes Trennungsmittel der Ursagen von den ihnen beigemischten späteren allegorisirenden Sagen an die Hand, bei welchen die Uebertragung auf ähnlich Erkanntes mit Bewußtseyn erfolgte.

Der versuchten Auffassung zu Folge wird die Idee, ebenso-

*) Von diesem Gesichtspunkte aus läßt sich der Urmythus der Allegorie als Tautegorie entgegenstellen; s. Schelling S. 198. —

**) Die Linie, durch welche wir die Entfernung des betrachteten Gegenstandes von dem Auge messen, ist bekanntlich keine grade, sondern eine in Winkel gebrochene; jede Entfernung muß geschätzt werden, und diese Schätzung beruht auf der Vergleichung der gesuchten Entfernung mit andern; das Kind aber muß die Fertigkeit durch Uebung erlernen, jene Winkel zu schlagen und nach ihrer Größe die gesuchte Entfernung abzuschätzen. Wir glauben nun, daß der Urmensch sich der übertragenen Natur seiner mythischen Anschauungen ebensowenig bewußt war, als wir vor der Entdeckung jener Sehwinkel eine Ahnung von ihrem Daseyn hatten. —

wenig als das Wort, um ihrer ſelbſt willen gebildet, ſondern, gleich jenem, nur als Mittel geſchaffen, um durch ſie einen in der Empfindung entſtandenen Reiz zu entäußern. Wir faſſen daher auch das Weſen der Idee ſeiner Entſtehung nach als etwas rein Lyriſches.

Aber einmal erſchaffen wird ſie mehr als ein lyriſcher Nothbehelf, welcher den in der Empfindung entſtandenen Reiz verſinnlichen ſoll; denn ſie giebt nun die Form für den äußeren Hergang ab, welcher den innereren, die Empfindung reizenden Vorſtellungen zum Grunde liegt. Die Uridee hat folglich mit dem Worte eine doppelte Aufgabe gemein; denn gegen innen vertritt ſie die Vorſtellungen, durch welche der Eindruck auf die Empfindung entäußert werden ſoll, und gegen außen giebt ſie die bildliche Form für die äußere Urſache jener Vorſtellungen ab, ſie iſt mithin nicht bloß Spiegelbild dieſer letzteren, ſondern auch Spiegelbild des Spiegelbildes ihrer Urſache. (Bildlich indeß nur für uns nicht für den Urmenſchen.)

Wir bezeichnen mithin die Uridee als ein ſprachlich gefaſſtes und das Handeln oder Leiden perſönlich gedachter Gütterweſen darſtellendes Gliederthum, welches die Form für die auf die Empfindung wirkenden Vorſtellungen von dem regelmäßig oder unregelmäßig wiederkehrenden Verhalten der Naturkräfte abgiebt, und zugleich zur äußeren Bezeichnung dieſer Naturverläufe ſelbſt dient*).

Gegen die Annahme eines ſolchen logiſchen Wechſelbalges

*) Das Daſeyn der mythiſchen Form bildet für uns einen der Hauptgründe, aus welchen wir den Menſchen in geiſtiger Kindheit erſchaffen annehmen. Denn wenn er mit vollem Denk- und Sprachvermögen erſchaffen wurde, ſo iſt uns der in dem Menſchen ſo tief wurzelnde Trieb zur Uebertragung auf Verglichenes, zur Verſinnbildlichung unerklärlich. Warum vergleichen, warum übertragen, wenn das zu Vergleichende klar vorlag, und unmittelbar begreiflich war? Wir haben daher die Wahl zwiſchen einem Urmenſchen, der nur Dichter, und einem der uns verſtändig iſt. Wir wählen den erſteren und ſetzen den anderen ans Ende, denn der Entwicklungsgang der Menſchheit deutet auf allmählige Ernüchterung hin; wir ahnen eine Zeit ohne Sinnbild und ohne Dichtung, und freuen uns nicht in ihr geboren zu ſeyn. —

sträubt sich nun freilich unser gesunder Menschenverstand, weil derselbe wider einen Grundpfeiler des heutigen Denkens, den Zeitbegriff verstößt. Wie, der regelmäßig oder unregelmäßig wiederkehrende Naturverlauf sollte unter der Form einer einmaligen vorübergehenden Handlung belebter Wesen gedacht worden seyn? Wie — so oft sich ein Gewitter an einem Berggipfel zusammenzieht, eilen auch die Cyklopen herbei, um Zeus im Kampfe gegen die Titanen beizustehn? So oft die Morgensonne das nächtlich an dem Berggipfel haftende Wolkengebilde auflöst, wird der gefesselte Prometheus befreit? So oft eine Wasserhose über das Meer fährt, kämpft Thor mit Jörmungandr? So oft die Frühlingssonne drohendes Regengewölke zerstreut und das Himmelsgewölbe wolkenfrei macht, reißt Athene den zürnenden Achill am Lockenhaare zurück und hält ihn zu thatloser Ruhe an? Bei jeder Sonnenwende soll Adonis-Patroklos, Baldur oder Siegfried immer wieder erschlagen werden, bei jeder Winterwende Odysseus an den Freiern ewig neue Rache nehmen?

Wir verkennen das Gewicht dieses Einwurfs von dem gegenwärtigen Stand unserer Denkentwicklung keineswegs, wir fragen jedoch, ob dieser Standpunkt unbedingt auch der des Urmenschen seyn mußte? Denn von den beiden Grundlagen unseres Denkens ist nur der Raumbegriff ein gegebener, der Zeitbegriff aber ein Erzeugniß der Erfahrung. Es mochte aber langer Erfahrung bedurft haben, bevor der als geistiges Kind erschaffene Urmensch Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit unterscheiden lernte, und noch längerer, bevor er den Zeitbegriff zur Grundlage seiner Anschauungen erhob.

Wenn mithin die Ausdrucksform jener Ideen gegen den Zeitbegriff verstößt und dieser das Erzeugniß der Erfahrung ist, so müssen wir, um die Möglichkeit jener unlogischen Form zu erklären, deren Bildung vor die Erwerbung jener Erfahrung verlegen, so müssen wir annehmen, daß die Entstehung der mythischen Ideenform vor die Entwicklung des geschichtlichen Bewußtseyns im Urmenschen falle.

Dieser Gedankengang führt also zur Annahme einer Zeit,

in welcher der Mensch sprach und dachte, ohne den Begriff der Zeitgegensätze erworben zu haben und ohne daher das Nebeneinander von dem Vor- und Nacheinander scharf unterscheiden zu können, und verweist die Entstehung der mythischen Form zum Ausdrucke der Ideen in dieselbe.

Die Wirkung, welche der Eintritt des Zeitbegriffs auf die Gedankenwelt des Urmenschen äußerte, möchten wir aber mit der Veränderung vergleichen, welche in dem Innern des Kindes vorgeht, wenn es zum Bewußtseyn seiner Persönlichkeit erwacht, wenn es zum erstenmale deren Begriffsform: Ich, ausspricht, und dadurch die Grundbasis für sein Denken, den Gegensatz zwischen Innenwelt und Außenwelt erwirbt. Denn auch dem Urmenschen fehlte eine solche Grundbasis für sein Denken und Sprechen, und er erwirbt sie erst, wenn er zu dem Bewußtseyn des Zeitbegriffes und seines Gegensatzes zum Raum erwacht.

Mit dem Eintritte des Zeitbegriffs beginnt ein neuer Abschnitt für den Sprachbau; denn nun erst kann sich die zeitliche Gliederung des vielleicht schon räumlich gegliederten Zeitwortes bilden, und dadurch Klärung in die bereits vorhandenen Begriffs- und Satzformen gebracht und ihre Fügung zu vollen Gliederthümern ermöglicht werden. Nun erst gewinnt die Sprache die ihr bis dahin fehlende, Schatten und Licht erzeugende Tiefe.

6. Umwandlung der Sprache.

Die Urrede und Gegenrede verhallen nicht spurlos, es schlägt sich vielmehr, wie wir schon oben angedeutet, aus der Sprachthätigkeit dasjenige, was in dem Gesprochenen den Sprechenden gemeinsam ist und aus ihrer gleichen Geisteseigenthümlichkeit entspringt, als ein Festes nieder, welches allem später Gesprochenen als Vorbild dient und daher die sprachbildende Willkühr des Einzelnen in dem Grade einschränkt, als es an Umfang zunimmt.

Dies geistige Gliederthum der Sprachgesetze kommt zwar niemals in seiner Ganzheit, sondern nur in seiner zeitlichen Wirkung auf das gesprochene Einzelne zur Erscheinung, diese Wir-

kung läßt sich aber mit dem einzelnen Zuge im Schachspiele insofern vergleichen, als sie nur mit steter Bezugnahme auf das gesammte Gliederthum erfolgen kann. Es wird eben darum für den Einzelnen als etwas Gegenständliches faßbar und in seine Theile zerlegbar, weil es das Erzeugniß und Besitzthum einer gleichartigen Gesammtheit ist, an welchem der Einzelne nur Theil hat. —

Wir möchten die Entwicklung der Sprach- und Denkgesetze ihrem gegenständlichen Wesen nach mit dem Wachsen des Baumes vergleichen, in welchem die die Entwicklung seiner Stoffe in Raum und Zeit leitende Kraft sich ebensowenig von der Erscheinung seiner Gesammtform als von der der einzelnsten Zelle und Faser trennen läßt. Wir können den Vergleich bis zu dem Augenblicke fortsetzen, in welchem es der in den Baum gelegten Triebkraft gelingt, ihre Bestimmung vollkommen zu erreichen, indem sie die Entwicklung des Stoffes in jeder Richtung bis zu den Gränzen treibt, welche ihr gesteckt sind, und diesen Augenblick als den Punkt der höchsten Schönheit bezeichnen, bis zu welchem die Sprache sich in ihrer äußern Erscheinung entfalten kann*).

Wie in jedem lebendigen Gliederthum geht aber auch für die Sprache jener Augenblick des vollkommenen Ebenmasses und Einklanges zwischen Geist und Form vorüber, und von da an ist für die letztere nur Alterung und Rückgang möglich, von da an endet aber auch die Aehnlichkeit zwischen Pflanze und Sprache.

Denn wenn sich auch die Triebkräfte beider in gleicher Weise vom Keime bis zur höchsten Entfaltung der Formen, welche sie darzustellen hatten, entwickelten, wenn auch die menschliche Geisteskraft so gänzlich in der Sprachbildung aufging, daß sie derselben die Einkleidungsform ihrer ersten Ideen entlehnen mußte und diese nur als gesteigerte Wörter zu fassen vermochte, so ist ihre Bestimmung doch nicht gleich der des Pflanzentriebes

*) Grimm, Ursprung der Sprache S. 50: Die Schönheit menschlicher Sprache blühte nicht im Anfang, sondern in ihrer Mitte; ihre reichste Frucht wird sie erst einmal in der Zukunft darreichen. —

auf ihre Verkörperung beschränkt, so liegen die ihr gesteckten Ziele weit jenseits der Sprachbildung*). Die Zeit seiner Verkörperung in die Sprache bildet mithin nur einen Abschnitt in der Entwicklung des Geistes und ein neuer beginnt, sobald diese Verkörperung durch den Ausbau der äußeren Sprachform erreicht ist. Denn sobald sich die Sprache bis zu den äußersten Gränzen entwickelt hat, welche ihrer äußeren Form gesteckt sind, ist an sich schon jedes Vorschreiten in dieser Richtung undenkbar, und muß in dem menschlichen Innern der Sprachbildungstrieb in dem Grade absterben, als seinen Aeußerungsbedürfnissen durch das geschaffene Erzeugniß vollkommen entsprochen wird. —

Dieses Absterben müssen wir für die Wortbildungskraft, so weit sie gleichsam ausrufsweise ihre Formen unmittelbar aus der gereizten Empfindung schöpfte, als unbedingt annehmen. Denn wie gänzlich uns dieses Vermögen abhanden gekommen sey, beweist wohl am besten unser Verfahren bei der Namengebung; nichts liegt uns hierbei ferner als der Versuch, den Namen frisch zu bilden, wir wählen ihn einfach aus den vorhandenen Wortformen, und erlauben uns höchstens eine neue Zusammensetzung derselben. Mit dem Triebe ging aber zugleich aus Mangel an Uebung die oben betrachtete Fähigkeit, den lyrischen Charakter der einzelnen Laute zu erkennen, so gänzlich verlorn, daß alle bis jetzt aufgewandte Anstrengungen, ihn wieder aufzufinden, noch zu keinen wissenschaftlich feststehenden Ergebnissen geführt haben. (Vergl. Humboldt, S. 80.)

Mit diesem Verluste hängt aber ein weiterer zusammen.

*) Humboldt S. 191: In der Periode der Formbildung sind die Nationen mehr mit der Sprache als mit dem Zwecke derselben, mit dem, was sie bezeichnen soll, beschäftigt. Sie ringen mit dem Gedankenausdrucke und dieser Drang, verbunden mit der begeisternden Anregung des Gelungenen, bewirkt und erhält ihre schöpferische Kraft. Die Sprache entsteht, wenn man sich ein Gleichniß erlauben darf, wie in der physischen Natur ein Krystall an den andern schießt. Die Bildung geschieht allmählig, aber nach einem Gesetz. Wenn diese Krystallisation geendet ist, steht die Sprache gleichsam fertig da. Das Werkzeug ist vorhanden und es fällt nun dem Geiste anheim es zu gebrauchen und sich hineinzubauen.

Unſere Prüfung des Urwortes führte zu dem Ergebniſſe, daß daſſelbe eine doppelte Aufgabe gehabt habe, indem es nach innen eine menſchliche Empfindung, nach außen aber den Gegenſtand vertrat, welcher dieſelbe hervorgerufen hatte. Das Verſtändniß für dieſe Empfindung mußte nun für die Geſchlechter, welche deſſen Lautform überkamen, an ſich ſchon in dem Grade ſchwieriger werden, als ihre entwickeltere Denk- und Empfindungsweiſe von der des Urmenſchen abſtand; es mußte aber mit der Fähigkeit, die gegliederten Laute als äußere Stellvertreter der inneren Seelenreize zu faſſen, gänzlich abſterben. Je älter mithin das Wort wurde, deſto weniger konnte es als das Lautbild einer Empfindung gefühlt werden, deſto mehr ſchrumpfte es zu dem todten telegraphiſchen Zeichen für den Gegenſtand, welcher jene Empfindung erregte, zuſammen, bis endlich das Band zwiſchen Wort und Empfindung ſich gänzlich verflüchtigt, und das erſtere als directes Zeichen des betreffenden Gegenſtandes, als reine (wenn auch ungeahnte) Begriffsform aus dem Bereiche der Empfindung, ſeiner Urheimath, und der Einbildungskraft, ſeiner Mutter, in die ausſchließlichen Kreiſe des Verſtandes hinübertritt.

Wir betrachten aber dies Abſterben der Empfindung an dem Worte als einen wichtigen Fortſchritt in der Entwicklung des menſchlichen Geiſtes, weil es für uns die Vorbedingung zu dem reinen Denken bildet. Denn als Grundſtein und Ausgangspunkt dieſer Geiſtesrichtung erſcheint uns das Bewußtwerden des Gegenſatzes der inneren Geiſteswelt des Menſchen und der Außenwelt, welchen wir uns in der Anſchauung des Urmenſchen ſo lange verſchwommen denken, als das tertium comparationis zwiſchen beiden, die gleiche Empfindung bei dem Eindrucke von Außen und deren lautlichem Ausdrucke, nicht abgeſtorben iſt.

Erſt nachdem ihm dieſer Unterſchied aufgegangen war, vermochte er „das Ding an ſich“ geiſtig zu faſſen, ohne es mit ſeiner Empfindung zu vermiſchen, und damit dieſes möglich werde, mußte ſich das Band löſen, welches zwiſchen der Wortform und der Empfindung beſtand und durch welches dieſe ge-

weckt wurde, wenn jene ertönte. Hieraus erwuchs dann der weitere Vortheil für den Verſtand, daß das Wort für ſeinen Dienſt handſamer wurde. Wir haben oben das Urwort das Spiegelbild des Spiegelbildes der Urſache genannt, welche die durch daſſelbe zum Ausdrucke kommende Empfindung gereizt hatte. Sobald es nun von dem gefühlten Empfindungsausdrucke zu einem einfachen Begriffszeichen eingetrocknet iſt, hört zwar jede Spiegelung auf, es erhält aber dafür die Eigenſchaft, die Vorſtellung des durch daſſelbe bezeichneten Gegenſtandes unmittelbar zu wecken, ohne dabei zu dem Umwege durch die Empfindung gezwungen zu ſeyn.

Der Einfluß, welchen der Ausbau der Sprache auf die Satzbildung übt, bei deſſen Erzeugung die Empfindung niemals betheiligt war, erſcheint uns nicht ſowohl organiſcher als mechaniſcher Natur. Humboldt (S. 192) bezeichnet denſelben mit folgenden Worten: „Je weiter eine Sprache in ihrer grammatiſchen Struktur vorgerückt iſt, ergeben ſich immer weniger Fälle, welche einer neuen Entſcheidung bedürfen. Das Ringen mit dem Gedankenausdrucke wird daher ſchwächer; und jemehr ſich der Geiſt des ſchon Geſchaffenen bedient, deſto mehr erſchlafft ſein ſchöpferiſcher Trieb und mit ihm auch ſeine ſchöpferiſche Kraft. Auf der andern Seite wächſt die Menge des in Lauten hervorgebrachten Stoffes, und dieſe, nun auf den Geiſt zurückwirkende äußere Maſſe macht ihre eigenthümlichen Geſetze geltend und hemmt die freie und ſelbſtändige Einwirkung der Intelligenz.“ Dieſe Hemmung, welche die Geiſteskraft in ihrer bisherigen Richtung auf Spracherzeugung erfährt, nöthigt ſie, ſich von ihrem Verkörperungstriebe allmählig loszuſagen und anderweitige Felder für ihre Thätigkeit aufzuſuchen, bei der ſie ſich von nun an ihrer eigenen Verkörperungsform bergeſtalt als Werkzeugs bedient, daß ihr dieſelbe als etwas außer ihr Gelegenes erſcheint. —

In dieſer ihrer neuen Stellung zur Sprache verhält ſie ſich ſogar feindlich gegen ihr eigenes Erzeugniß, indem ſie alle diejenigen Sprachformen bricht, die ihre freie Bewegung in den Entwicklungsſtufen ſtören, in welche ihr die Sprachbildung

nicht mehr zu folgen vermag. Da sie jedoch nun unvermögend ist, das Gebrochene durch frische organische Gebilde zu ersetzen, so muß sie zur Füllung der entstandenen Lücken zu Auskunftsmitteln greifen, welche zwar das Werkzeug für ihre Zwecke handsam machen, zugleich aber auch den Rückgang der äußern Sprachform offenbaren. Steigende geistige Entfaltung unter stetem Verfallen der äußeren Sprachform bezeichnet den Entwicklungsgang der Menschheit, so weit unsere jetzige Kunde von demselben reicht*). Wird es der Sprachwissenschaft gelingen, sichere Bahnen in die Zeiten der aufsteigenden Sprachentwicklung zu eröffnen?

Doch diese Betrachtungen über den Rückgang der Sprache liegen überhaupt außerhalb unserer Aufgabe, für welche allein das Aussterben der Empfindung aus dem Worte wegen ihrer Wirkung auf die Gestaltung der Urideen von unmittelbarem Interesse ist**).

7. Umbildung der Sage.

Wir haben in dem Abschnitt von der Entstehung der Sage zu zeigen gesucht, daß der Urmensch deren Form auf demselben Weg gewann, welchen er bei der Bildung des Urwortes einschlug, und daß daher die Sagenform ihrer Entstehung nach als eine gesteigerte Wortform gefaßt werden könne. Wir haben ferner gesehn, daß das Wort sich durch das Absterben der Empfindung an ihm in seiner Weiterentwicklung gleichsam entkörpert habe und dadurch erst seiner Bestimmung entsprechend ausschließ-

*) J. Grimm, Deutsche Mythologie S. VI: Die Geschichte lehrt in der Sprache, je weiter hinauf wir ihr zu folgen vermögen, sinnliche Vollendung gewahren, die mit dem Steigen der Bildung sinkt. S. auch dessen Ursprung der Sprache S. 36 und folg.

**) Der Entwicklungsstufen, welche das Wort von seinem Ursprunge bis auf Humboldt durchlaufen hat, zählen wir vier. Es erscheint nämlich 1) als Empfindungsausdruck, 2) Schallbild für den die Empfindung reizenden Gegenstand, 3) Begriffsform, als Lautzeichen für die innere Vorstellung äußerer Eindrücke, 4) Glied der lautlichen Verkörperung des menschlichen Geistes. — Der Unterschied der zweiten, dritten und vierten Entwicklungsstufe fußt nur auf der menschlichen Vorstellung von dem Wesen des Wortes. —

liches Begriffszeichen geworden ſey. Wenn nun die Sage dem Worte in dieſer Entwicklungsrichtung nachgefolgt, und demgemäß ihre äußere Form allmählig mit Ausſcheidung ihres ſinnlichen Weſens zu der unmittelbaren Bezeichnung der Naturerſcheinung erhoben worden wäre, welche ihre Bildung veranlaßt hatte, ſo ergäbe ſich hieraus ein folgerechter organiſcher Uebergang zu der abgezogenen Form der Idee im heutigen Sinne.

Dies iſt jedoch nicht der Fall; der Entwicklungsgang der mythiſchen Form ſteht vielmehr im unmittelbaren Gegenſatze zu der der Wortform, indem ſie, ſtatt die vergeiſtigende Richtung der letzteren einzuſchlagen, vielmehr die möglichſte Verſinnlichung der mythiſchen Anſchauungen anſtrebte und erreichte, und hierdurch je weiter ſie in dieſer Richtung vorſchritt, um deſto unbrauchbarer zum Uebergang auf unſere heutige Ideenform wurde.

Dieſe zunehmende Verſinnlichung der Sage erklärt ſich aus dem Streben, welches den Urmenſchen antrieb, ſeine Götteranſchauungen in dem Grade feſter zu geſtalten und dadurch genauer zu begreifen, als ſich ſein Denkvermögen kräftigte, und daher größere Beſtimmtheit ſeiner Begriffe verlangte; denn vermöge dieſes Strebens mußten die einzelnen Götteranſchauungen immer menſchenähnlicher, immer individueller gefaßt werden, und daher ihr Handeln und Leiden, von dem die Sage berichtet, die gleiche menſchenähnliche und individuelle Geſtalt annehmen*).

Wir müſſen daher vor allem dieſe ſteigende Vermenſchlichung der Götterbegriffe etwas näher in's Auge faſſen, und erinnern zu dem Ende an die oben ausgeſprochene Anſicht, daß der Urmenſch die Naturkräfte nur in ihrer thätlichen Wirkung auf ſeine Perſon, und daß er dieſe Wirkung nur als menſchliche Handlung, und daher deren Urſache nur als belebt und menſchenähnlich faſſen konnte. Als er nun durch die Empfindung dieſer Wirkungen zum erſten Male getrieben wurde, ſeine Naturanſchauung durch das Ausſprechen des ſie bezeichnenden Wortes

*) Gerhard, griech. Mythologie §. 13. 1: Im Mythus erſcheint das Symbol mit Perſonalbezug und Handlung umkleidet. — Der Mythus iſt als Ausführung des Symbols zu betrachten, aus dem er erwächſt. —

in einen Begriff zu faſſen, ſo mußte in dieſer Begriffsform bereits die Vorſtellung von einem handelnden, menſchen- oder thierähnlichen Weſen angedeutet ſeyn. Wir denken uns daher z. B., daß ſchon das erſte Wort, welches die Sonne bezeichnen ſollte, den Sinn von Wärmer oder Brenner gehabt haben müſſe.

Wie kann man aber einen am Himmel ſchwebenden Kugelkörper als menſchenähnliches Weſen faſſen; iſt dies nicht ein Widerſinn? Nach den Begriffen des entwickelten Verſtandes allerdings; der Leſer wolle ſich jedoch an ſeine Kindheit erinnern. Beging er als Knabe nicht denſelben Widerſinn, wenn er ſagte: gieb mir deinen Stock, ich will darauf reiten? Denn hieß dies nicht, gieb mir deinen Stock, damit ich ihn durch meine Einbildungskraft in ein Roß verwandle, und es mit den Tugenden und Unarten des Reitpferdes ausrüſte? — Ganz in derſelben Weiſe reichte für den Urmenſchen die von der Sonne auf ihn geäußerte und als menſchliche Handlung gefaſſte Wirkung hin, dieſen Körper trotz ſeiner Kugelgeſtalt als menſchenähnliches Weſen aufzufaſſen.

Der erſte Schritt in der Entwicklung dieſer Urvorſtellungen iſt dann die Trennung von Urſache und Wirkung, und vermöge dieſer Unterſcheidung löſt ſich die menſchenähnlich gedachte Gottheit von der Naturkraft los, die Sonne wird als wirklicher Körper gedacht, und aus ihrer früheren menſchenähnlichen Vorſtellung bildet ſich der Lenker derſelben, welcher ihren Lauf regelt und ſie brennen oder wärmen macht. Der perſönlich gedachte Sonnenkörper wird in Körper und Geiſt unterſchieden, und auf letztern die menſchliche Hülle übertragen. Der Stock erhält den Vorderleib eines Pferdes und wird zum Steckenpferde.

Durch den in dem Urmenſchen allmählig erwachenden und erſtarkenden Begriff ſeiner Perſönlichkeit und das ſich aus dieſem entwickelnde ſittliche Bewußtſeyn wird er dann getrieben, ſeinen von der Naturkraft losgelöſten Gott immer menſchenähnlicher zu faſſen, und ihn immer inniger mit der neuen ſittlichen Richtung in Verbindung zu bringen. Die menſchenähnlich gedachte Urſache tritt demzufolge immer mehr in den Vorder-

grund, und drängt die Naturkraft, aus der ſie hervorgegangen, in die Stellung eines Attributes. Das Steckenpferd wird zum Schaukelgaul, welcher nur noch durch ſeine Läufe an ſeinen Urſprung erinnert*). Ja im Verlaufe dieſer in ſittlicher Richtung vorgehenden Entwicklung kann ſich der Gott in der Art von der Naturkraft, aus der er hervorgegangen, ablöſen, daß für dieſe die frühere Entwicklungsform, in welcher er als der Lenker derſelben angeſehen wurde, wieder hervorgeſucht und als getrennte Perſönlichkeit neben den weiter entwickelten Gott geſetzt werden mußte, um die von dieſem verlaſſene Naturkraft nicht ohne göttlichen Schutz zu laſſen (Apoll und Helios), und daß nun darüber geſtritten werden kann, ob der weiter entwickelte Gott überhaupt aus ihr hervorgegangen, oder ob er ein reines Erzeugniß ſittlichen Denkverfahrens ſey**).

Wir gehen nun zur Betrachtung der Wirkung über, welche dieſe Wandlung der Götterbegriffe auf das Weſen der ſie betreffenden Sagen äußern mußte, und verſuchen es dieſe Wirkung durch ihre Anwendung auf ein beſtimmtes Beiſpiel zu verdeutlichen. —

Wenn der Urmenſch ſeine Auffaſſung des Verhältniſſes der Morgenröthe zur aufgehenden Sonne in die Erzählung verkörperte, daß eine ſchöne Jungfrau ſich der Umarmung des in Liebe entbrannten Sonnengottes durch die Flucht entzogen habe,

*) Mit dieſer Anſicht von der Entwicklung des Götterbegriffs ſtehen wir im Gegenſatze zu der O. Müllers, welcher z. B. Prolegom. S. 243 ſagt: „Nicht phyſiſche oder ethiſche Dogmen, einzelne Philoſopheme über Welt und Gottheit ſind der Grund des Cultus, ſondern jenes allgemeine Gefühl des Göttlichen, nicht Kräfte der Natur wurden Θεοὶ genannt, ſondern die geglaubten Θεοὶ erſcheinen in der Natur lebendig; auch wurden nicht etwa einzelne Talente und Fertigkeiten vergöttert, ſondern die ſchon vorhandenen Götter ſtehen ſchützend und ſelbſtthätig den Thätigkeiten ihrer Verehrer vor.“ —

**) Auffallenderweiſe findet ſich eine ſolche Loslöſung grade bei den Lichtgöttern zweier verwandter Mythenkreiſe. Denn der Apoll der klaſſiſch helleniſchen Zeit und (wenn auch in geringerem Grade) ſeine Schweſter zeigen ſich von den beiden Hauptlichtkörpern, aus welchen ſie hervorgegangen, in demſelben Grade losgelöſt, als Freir und Freia in der Edda. —

und als sie in Gefahr kam von ihm erreicht zu werden, in die Erde versank, so bleibt die Naturerscheinung nur so lange in seinem Bewußtseyn lebend, als der Gott mit der Sonne in Verbindung blieb; sie mußte aber in dem Grade absterben, als dieser sich von dem Naturkörper loslöste, und der Stellvertreter sittlicher Ideen wurde*). Wenn also die Sage an Apollo haften blieb, nachdem eine solche Umwandlung an dem Gotte vollendet war, so konnte dies nur ihrer hohlen Form nach geschehen; denn es mußte in ihr nicht nur (wie in der Wortform) die gleiche Empfindung, das tertium comparationis zwischen Eindruck und Ausdruck, welches die Bildung der Form veranlaßt hatte, absterben, sondern sie mußte auch die Fähigkeit verlieren, zur äußern Bezeichnung der Naturerscheinung zu dienen (welche dem Worte nach dem Aussterben der Empfindung übrig geblieben war), weil die sittlich entwickelte Form des Gottes nicht mehr den entsprechenden Ausdruck für die Naturerscheinung darbot, welche den Eindruck in dem menschlichen Innern hervorgebracht hatte. Der Inhalt der Sage starb also sowohl in ihrer Richtung nach diesem Innern, als nach der Außenwelt ab und es blieb von ihr nichts weiter als das hohle Gehäuse ihrer Form erhalten. —

Wir nehmen nun an (weil wir doch das Verbundene nur begreifen können, indem wir es in seine Theile zerlegen), daß dieses Aussterben des ursprünglichen Inhalts aus der mythischen Form Hand in Hand mit dem Erstarken des Zeitbegriffes und dem Beginne des abgezogenen Denkens nach vollendetem Ausbau der Sprache vor sich gegangen, und durch die Entwicklung dieser beiden Richtungen die Bildung neuer gegen den Zeitbegriff verstoßender Ausdrucksformen von Ideen unmöglich gewor-

*) M. Müllers Mythologie comparée S. 70 und folg. — Dem entsprechend wurde das Verhältniß der Abendröthe zur Sonne von der nordischen Sage in der Auffassung verkörpert, daß der erzürnte Oddur (Odin) seine Gattin Freia verläßt, diese ihm goldene Thränen nachweint, und ihn in fremden Ländern aufzusuchen geht. Diese verkörperte Naturerscheinung wird von dem Augenblicke an unbegreiflich, in dem Freia von der Abendröthe losgelöst und ausschließlich als Göttin der Liebe gefaßt wird. —

den ſey, und gelangen ſomit zu dem nothwendigen Schluſſe, daß der mythiſchen Form unter dieſen Verhältniſſen kein anderer Sinn untergeſchoben werden konnte, als welchen ſie ausſprach, und daß alſo die entwickeltere Erkenntniß unſere Sagenform nicht anders zu verſtehen im Stande war, als daß Apollo einſtmals die geliebte Daphne wirklich verfolgt und dieſe ſich dann ſeiner Umarmung dadurch entzogen habe, daß ſie in die Erde verſank, und als Baum aus ihr wieder aufſproß. —

Als nun das geſchichtliche Bewußtſeyn in dem Menſchen erwachte und er fragte: was geſchah vor mir? ſo fand er in der Erinnerung zwar keine menſchliche Geſchichte erhalten, weil die Grundbedingung ihrer Auffaſſung und mithin die Fähigkeit dazu fehlte, aber ſtatt deſſen die Kunde von einer Anzahl Handlungen und Begebniſſe ſeiner Götter; was war alſo natürlicher, als daß er ſagte, vor mir wohnten die Götter auf der Erde und hatten die und die Erlebniſſe? Die Formen, welche der Urmenſch zum Ausdrucke ſeiner gläubigen Naturanſchauungen ſich gebildet hatte, wurden ſeinen Enkeln zur Geſchichte ihrer Vorzeit*).

Erſt nachdem das Bewußtſeyn des Ichs entwickelt und erſtarkt war, konnte der in geiſtiger Kindheit erſchaffene Menſch zu dem Begriffe der dieſem Ich zukommenden Rechte und Pflich-

*) O. Müller, welcher ſich jedoch alle Mythenbildung weit jünger und und innerhalb des helleniſchen Zweiges vorgehend denkt, nimmt in ſeinen Prolegomena S. 171 vier Epochen derſelben an. 1) Voran ſteht die Zeit, die aus mancherlei religiöſen Ideen und Gefühlen und ihrer Anwendung auf Natur und Menſchenwelt die Mythen ſchuf. 2) Dann folgt eine andere, die ſie mit Glauben als Fakta einer wunderbaren Vorzeit überlieferte. 3) Darauf eine dritte (die Pindariſche), deren Religioſität durch philoſophiſche Spekulation umgebildet war und mit manchen alten Mythen ſchon in Gegenſatz trat. 4) Weiter die Zeit philoſophiſcher Aufklärung (die Euripideiſche), welche die Mythen als Formen betrachtete, aber nicht als Formen uralten Denkens, ſondern ihrer eigenen, untergeſchobenen Vorſtellungen. Nur die erſte Periode iſt die eigentlich ſchöpferiſche, aber die zweite ſetzt ihre Thätigkeit nach Analogien und Schlüſſen fort, die dritte ändert nach einer inneren Nothwendigkeit, die vierte ſpielt nach Willkühr mit der Mythologie und braucht ſie am Ende nur als unentbehrliches Subſtrat und Schmuck der Poeſie. —

ten gelangen, und die Sittenlehre als die auf die menschliche Willenskraft gerichtete Geistesthätigkeit zur Entwicklung bringen. Früher mußte diese Thätigkeit ausschließlich auf das Begreifen der Außenwelt beschränkt seyn. Als er nun nach diesem Begreifen in der obenbeschriebenen Weise strebte, und die Naturerscheinungen auf Götterhandlungen übertrug, so konnte es ihm bei dieser Uebertragung nur auf die möglichste Treue des zu schaffenden Abbildes ankommen, damit die durch die Naturerscheinung geweckte Empfindung um desto leichter auf dasselbe übertragen werden konnte. — Auch war der Urmensch nicht im Stande, auf die Träger jener Handlungen, die menschlich gefaßten Götter, etwas zu übertragen, was er selbst noch nicht besaß, er ließ also seine Götter ohne sittliches Bewußtseyn handeln*).

Wir glauben, daß sich auf diesem Wege alle in den Mythen vorkommenden Verstöße gegen das Sittengesetz befriedigend erklären lassen. In dem Grade als das sittliche Bewußtseyn in ihm erstarkt, sucht dann auch der Mensch seine Götter sittlicher zu fassen, aber jene Verstöße wagt er nicht anzutasten, weil sie ihm Züge seiner heiligen Geschichte geworden sind**).

Auf der andern Seite indeß mußte grade die Verwandlung des Mythus in Geschichte den Antrieb vermehren, die Götter immer menschenähnlicher und sittlicher zu fassen, weil man ja

---

*) Gerhard, griechische Mythologie §. 5: Naturmächte, deren geistiger und sittlicher Einfluß neben der Anerkennung ihrer Gewalt erst allmählich hervortrat, liegen den Religionen des Heidenthums fast durchgängig zu Grunde und wurden nach mancherlei Uebergangsstufen durch Götterwesen eines rein geistigen Begriffes erst spät vermehrt. —

**) Besonders belehrend ist hierin die Entwicklung des Prometheusmythus, dessen Naturelemente der Verfasser in den mythologischen Parallelen N. IV. durch die Vergleichung mit Lokt festzustellen suchte. — Wir finden in den unsittlichen Zügen der Sagen einen weiteren Grund für unsere Annahme, daß der Urmensch in dem Zustande geistiger Kindheit erschaffen wurde. Denn wird er mit vollem Sprach- und Denkvermögen ausgerüstet gedacht, so muß seine innere Entwicklung Hand in Hand mit der äußern gehn und ist ein späteres Erwachen des sittlichen Bewußtseyns undenkbar, dann aber kann er von seinen Göttern keine sittlichen Ungeheuerlichkeiten erzählen. —

nun glaubte, daß sie vor dem Menschen wirklich die Erde bewohnt, und die von der Sage erzählten Handlungen wirklich vorgenommen hätten.

Wer sich nun aber durch diese Erklärung befriedigt fühlt, der muß mit uns den Ursprung der Mythenform nicht nur vor die Gewinnung des Zeitbegriffes, sondern auch vor das Erwachen des sittlichen Bewußtseyns im Urmenschen stellen, und sie mithin weit über den Ausbau der Sprache hinausrücken. Allein unsere Auffassung zwingt uns zu einem noch weiteren Schritt; denn sie führt zu dem Schlusse, daß der Mythenkreis eines Volkes bei dem Eintritte jener die Sprache und Erkenntniß des Urmenschen umbildenden Veränderung, der Hauptsache nach, bereits gebildet und erstarkt seyn mußte, weil er sonst dieser Veränderung nicht hätte widerstehen können, sondern von ihr ergriffen und in ihrem Sinne umgebildet worden wäre. Wir erachten mithin die Sage für ebenso alt als die Sprache, und setzen den Kreis ihrer Grundvorstellungen bereits als zu der Zeit gebildet, wann es der Sprache gelingt, sich den Forderungen des Zeitbegriffes und des sittlichen Bewußtseyns anzubequemen, und hierdurch die volle Entwicklung des Geistes im heutigen Sinne zu ermöglichen.

Unsere Untersuchung ergiebt somit eine bestimmte Antwort auf die Frage über den Zeitpunkt der Mythenbildung; denn sie knüpft deren Wurzeln an den Augenblick, in welchem der Urmensch zum ersten Male die Vorstellung einer Naturkraft durch ein Wort ausdrückte, weil er sie nur als persönlich fassen konnte, und setzt den Schluß dieser Bildung noch vor die Zeit, in welcher die Sprache den Forderungen des Zeitbegriffes und des sittlichen Bewußtseyns vollkommen entsprochen, bevor also die äußere Form derselben ihren Ausbau erreicht hat.

Dieser Gedankengang rückt die Mythenbildung in eine so eisgraue Urzeit hinauf, daß sich der Leser trotz aller Vorbereitung von dem klarausgesprochenen Ergebnisse überrascht finden dürfte. Wir hoffen jedoch diese Ueberraschung durch die einfache Hindeutung auf das hohe Alter der Sprachen zu mildern, an welches uns die Sprachwissenschaft bereits gewöhnt hat. Sie zeigt

uns die ungeheure Traditionskraft, mit welcher der menschliche Geist ausgerüstet ist, und vermöge deren er an dem einmal Errungenen so festhält, daß seine durch Jahrtausende laufenden regelmäßigen Häutungen die Form nicht verwischen konnten, welche ihm im Augenblicke seiner Entstehung aufgedrückt worden war. Die noch immer ungeschmälerte Wirkung dieser Kraft ermöglicht allein die Erkenntniß der Verwandtschaft zwischen den heutigen Sprachen, wenn auch die Zeit ihrer Trennung von dem gemeinsamen Mutterstamme weit jenseits aller Geschichte liegt.

Wenn sich aber eine solche Ausdauer der Uebertragungsfähigkeit des menschlichen Geistes in einer Hinsicht unbestreitbar bethätigt hat, wenn die Möglichkeit eines ununterbrochenen Erbganges von der Urzeit bis zur Gegenwart für den formalen Theil des Geistesschatzes unserer Urväter erwiesen ist, so fragen wir, ob es natürlicher sey, die Traditionskraft auf diesen formalen Theil zu beschränken, oder sie auch auf den Stofftheil, die in jene Formen geprägten Gedanken, auszudehnen, sobald sie einmal einen festen Theil dieses Geistesschatzes ausmachen? Wir fordern also gleichen Erbgang für den gesammten Geistesschatz der Urväter, nachdem einmal die Möglichkeit desselben an einem Schatztheile erwiesen ist. —

Diese Forderung führt aber zu der Folgerung, daß wenn ein Volk im Laufe seiner Geschichte die ihm angestammte Sprache mit keiner fremden vertauscht hat, in seiner Sprachverwandtschaft mit andern Völkern auch seine Sagenverwandtschaft gegeben seyn müsse, daß also Sprachverwandtschaft unter dieser Voraussetzung Sagenverwandtschaft fordere.

Wenn wir unseren Gedankengang mit den Ergebnissen in Verbindung bringen, welche die wissenschaftliche Prüfung unseres Sprachstammes geliefert hat, so führt derselbe jedoch zu noch bestimmteren Schlußfolgerungen. Die hohe Ausbildung, welche das Zeitwort in dem Sanscrit, der ältesten Tochter der arischen Stammmutter erreicht hat (Humboldt, S. 253 ff.), läßt nämlich keinen andern Schluß zu, als daß jene Sprachform auch in der Muttersprache, wenn nicht eine noch höhere, so doch dieselbe

Ausbildung erreicht hatte. Dieſe ſetzt mithin eine Zeit voraus, in welcher ſich der Zeitbegriff ſelbſt bereits bis zu der Stellung entwickelt hatte, welche er gegenwärtig als Grundbaſis unſeres Denkens in dem heutigen Gedankenreich einnimmt. Unter ſeiner Herrſchaft iſt aber die Bildung der menſchlichen Form unmöglich, weil ſie gegen das Weſen deſſelben anſtößt. Sie muß mithin vor die Ausbildung des ariſchen Zeitwortes verlegt werden, und mit dieſer die Bildung ſymboliſcher Mythen in unſerem Sinne als geſchloſſen betrachtet werden.

Hieraus folgt nun, daß Alles, was an Mythen dieſer Gattung in den verſchiedenen Töchterſtämmen vorhanden iſt, aus der ariſchen Mutter in ſie übergegangen ſeyn müſſe, weil deren Bildung weit älter iſt als ihre Abzweigung, und ſich innerhalb der einzelnen Zweigſtämme ebenſowenig ein ſymboliſcher Mythus bilden, als ein ſelbſtändiges Urwort der Empfindung entſpringen konnte*).

*) Dieſes Ergebniß iſt namentlich in ſeiner Anwendung auf die griechiſche Götterlehre beachtenswerth, weil es hier der beſonders von O. Müller vertretenen Anſicht über die Entſtehung und Entwicklung derſelben auf helleniſchem Boden entgegentritt, und für die auf die Einwanderung der Hellenen nach dem klaſſiſchen Hellas folgende Zeit nur Anſiedelung und Umbildung der ſymboliſchen Mythen, Einwanderung fremder Mythen und allegoriſirende Nachblüthe zuläßt. Die Sagenvergleichung kommt jedoch unſerer Auffaſſung zu Hülfe, weil namentlich die Zuſammenſtellung der helleniſchen und germaniſchen Sagenkreiſe beweiſen, wie vorgeſchritten der helleniſche bereits zur Zeit geweſen ſeyn mußte, als die Hellenen in Hellas einwanderten. Sie fanden nach unſerer Anſicht das Land von ungriechiſchen Völkern, von denen jedoch die Pelasger (Altalbanſen, ſ. Albaneſ. Studien I, Abſchnitt 4) und vielleicht auch die Thraker dem Griechiſchen urverwandte Sprachen redeten, und daher auch urverwandte Sagen beſaßen, auf deren Entwicklung aber vorhelleniſche Einflüſſe phöniziſcher Einwanderungen eingewirkt hatten. Die Annahme einer ſolchen, aber bis auf die doriſche vergeſſenen Eroberung erklärt Platos bekanntes Wort: „die Barbaren ſind älter als wir", und die ihm entſprechenden Anſichten Herodots und Ephors. Aus der Vermiſchung der zu ſehr verſchiedenen Zeiten einwandernden helleniſchen Eroberer mit der urverwandten, aber mit aſiatiſchen Bildungsſtoffen behafteten Eroberten erklären wir uns die Verſchiedenheit des örtlichen Götterweſens der Hellenen und aus der durch die Entwicklung dieſer verſchiedenartigen Stoffe zur volksthümlichen Einheit (vielleicht genauer durch ihre Verdauung durch die Hellenen) bewirkten Reibung und

Deßwegen betrachten wir aber mit der Bildung der symbolischen oder Urmythen die Sagenentwicklung ebenso wenig geschlossen, als die Sprachentwicklung mit dem Ausbau ihrer äußern Form abschließt. Wenn auch nach diesem Zeitpunkte die Quelle der unmittelbar der Empfindung entsprudelnden Wortbildung versiegt, so bleibt doch die Bereicherung der Sprache durch ableitende und beschreibende Wortbildung möglich, und beginnt dieselbe vielleicht erst recht eigentlich nach dem Ausbau der äußern Sprachform durch das sich dann entwickelnde Denken. Wir möchten dieser Wortklasse die allegorisirenden Mythen vergleichen, bei welchen die durch Alter und Herkommen geheiligte mythische Form beibehalten wird, das Bewußtseyn der einzukleidenden Idee aber der Uebertragung vorhergeht*). Doch scheint auch nur den ältesten Sagen dieser Gattung ihre Einbürgerung in den mythischen Sagenkreis wahrhaft zu gelingen.

Eine wichtige Umbildungsquelle für die Sage liegt ferner in dem obenbetrachteten Streben, ihre vorhandenen Formen dem menschlich sittlichen Wesen ihrer Träger in dem Grade anzubequemen, als sich dieses schärfer entwickelt, und wir glauben in den Umbildungen der Sagen, so weit sie uns klar vorliegen,

Spannung die hellenische Blüthe. Denn in der Ruhe ist der Tod, aber Spannung erfordert Gegensätze. Weit verwandter als O. Müllers Standpunkt zeigt sich dem unsrigen der Welkers in seiner griechischen Götterlehre S. 30. „Die Ansicht, wovon man sonst wohl ausging, als ob der rohe Grieche sich zuerst und unabhängig die Natur in eine Götterwelt übertragen habe, und bei ihm besondere ganz eigenthümliche Grundvorstellungen zu suchen seyen, ist unmöglich geworden, da wir wissen, daß die religiösen Ueberlieferungen mit dem Hauptstamm in Asien zusammenhängen, daß der bildliche Ausdruck für die ersten Ideen von Natur und Gott von den allgemeinsten Erfahrungen des äußern und des innern Lebens in ähnlicher Verzweigung wie die Sprache durch die Völker drang. Aber jedes verwendet das Grundgemeinsame, das mythische wie das sprachliche Gemeingut nach seinem angebornen Geiste und Charakter und nach den ihm gegebenen Lagen und Verhältnissen".

*) Müller, Prolegomena S. 122. Wenn nun die Mythenbildung zu einer bestimmten Zeit in einer gewissen(?) Nothwendigkeit der Anschauung ihren Grund hatte, so kann sie doch fortgedauert haben, nachdem diese Nothwendigkeit verschwunden war, durch die unwiderstehliche Macht der Gewohnheit. —

vorzugsweiſe dieſe Richtung zu erkennen, in welcher ihr urſprünglicher Inhalt durch die ausſchließlich geſchichtliche Auffaſſung deſſelben mehr oder weniger verſchleiert oder verwiſcht wird. —

Wie die Sprache durch fremde Wörter, ſo kann auch der Sagenkreis eines Volkes durch die Einwanderung fremder Urſagen bereichert, und wenn ſich dieſelbe auch auf die betreffende Gottheit erſtreckt, ſogar der Kreis ſeiner mythiſchen Urgötter vermehrt werden, was durch die ſpäter entſtehenden allegoriſchen Götterfiguren niemals möglich iſt; denn wenn auch der Menſch dieſe letzteren in der Verehrung den alten Göttern gleichſtellen kann, ſo iſt er doch nicht im Stande, ſie auch mit einem Sagenkreiſe auszuſtatten. Von dieſem Geſichtspunkte aus unterſcheiden ſich daher die Göttergeſtalten dieſer beiden Klaſſen auf den erſten Blick, ſo nahe auch die alten Götterbegriffe im Laufe ihres Entwicklungsganges dem Weſen nach den neueren Götterbegriffen gerückt ſeyn mögen. —

In der vorgeſchrittenen Entwicklung der dem Menſchen in geſchichtlicher Zeit zunächſtſtehenden Mythengötter erblicken wir aber einen Hauptbeweis für ihr hohes Alter, weil dieſelbe unter der Vorausſetzung einer geiſtigen Kindheit des Menſchen nur das Werk langer, ſehr langer Zeitläufe ſeyn kann. Wir glauben daher auch, daß die Nachkommen des Urmenſchen deſſen Göttern niemals untreu geworden und daß die in allen heidniſchen Glaubenskreiſen den Menſchen zunächſtſtehenden auch die älteſten ſind.

Das Verwandtſchaftsband mag wohl die erſte Form geweſen ſeyn, durch welches die verſchiedenen Naturgötter nach dem Vorbilde der menſchlichen Familie zu einer Einheit verknüpft wurden. Damit ſie aber auch die Formen einer Dynaſtie annehmen konnten, war erforderlich, daß ſich ihre menſchlichen Vorbilder, mithin nicht nur Herrſcher, ſondern Reihen erblicher Herrſcher gebildet und in denſelben auch gewaltſame Entthronungen ſtattgefunden hatten. Wir vermuthen daher, daß der göttliche Familienkreis urſprünglich ebenſo gut ahnenlos war als der menſchliche, und daß ihm deſſen Ahnenreihe erſt lange nach

dem Erwachen des geſchichtlichen Bewußtſeyns im Menſchen gemäß geſchichtlichen Vorbildern zugefügt wurde*). Ebenſo bedurfte es wohl des Hinſterbens gar manchen Geſchlechtes, bevor ſich aus dieſer Erſcheinung der Begriff des Todes als Erfahrungsſatz bildete, und ſich der Menſch die Frage vorlegte, was wird aus dem Menſchen nach ſeinem Tode? Ja, es wäre nicht undenkbar, daß der Todtendienſt früher aus der Fortdauer der Liebe und der Verehrung für den Verſtorbenen entſtanden ſey, bevor ſich noch der Menſch über jene Frage vollkommen klar geworden, und bevor ſich daher die Idee eines Todtenreichs gebildet hatte. —

Dagegen widerſtrebt unſerer Auffaſſung des menſchlichen Entwicklungsganges die Annahme auf das entſchiedenſte, daß ſich aus dem verehrten Verſtorbenen ein früher noch nicht vorhandener Gott hervorgebildet habe, weil unſere Anſicht ihrem Weſen nach der Sprach- und Ideen ſchaffenden Bildkraft nur eine einſeitige Richtung, und zwar die Wort und Gedanken dem Menſchen näher bringende, niemals aber die von dem Menſchen abführende Richtung zuerkennen darf. Ihr zufolge konnte zwar der Urmenſch als Urdichter die Welt mit dem Ei vergleichen, und ſich die erſtere unter dem Bilde des letzteren verſinnlichen, weil ihm das Ei näher lag als die Welt, und er in deſſen Bild die Welt näher an ſich heranzog und dadurch allein begreifen d. h. in Wortbegriffe faſſen konnte; aber er war nicht im Stande, das Ei mit der Welt zu vergleichen, um durch die Anſchauung der einzelnen Theile der Welt die einzelnen Theile des Eis zu entſinnlichen oder zu idealiſiren. Das Vermögen zwiſchen dieſen beiden Richtungen nach Willkühr zu wählen, betrachten wir als eine Eigenthümlichkeit des vollkommen entwickel-

*) Mit Welker S. 152: „Die jüngeren Götter behaupten ihr Anſehn über die genealogiſch älteren, weil dieſe nur ihretwegen da ſind;" — gegen Schelling, welcher, zwiſchen ſimultanem und ſucceſſivem Polytheismus unterſcheidend, den letzteren zum Grundgedanken ſeiner Auffaſſung macht, indem er in den einzelnen Ahnen der herrſchenden Götterdynaſtie ebenſo viele Entwicklungsſtufen des religiöſen Bewußtſeyns erkennt. Philoſ. der Mythologie S. 119 und folg. —

ten Geiſtes, und legen in dieſe den Unterſchied zwiſchen dem frei und mit Bewußtſeyn dichtenden Menſchen der geſchichtlichen Zeit und unſerem gezwungenen und unbewußten Urdichter.

Wir erklären uns umgekehrt ſolche Vergötterungen verſtorbener Perſönlichkeiten als eine folgerechte Fortſetzung der oben beſchriebenen Entwicklung der Götterbegriffe, welche dieſelben dem Menſchen immer näher zu bringen, und daher immer ſinnlicher zu faſſen ſtrebt. Denn welcher Schritt bleibt dieſer Richtung noch übrig, nachdem der Gott dem menſchlichen Gattungsbegriffe vollkommen anbequemt worden iſt, als ihn in einem hiezu für tauglich erkannten Individuum zu individualiſiren oder wiederzugebähren? — Wir ſehen dieſen Trieb bis in die ſpätſten Zeiten wirkſam; denn wenn nach dem noch lebendigen Volksglauben Friedrich der Rothbart und Karl V. in Bergen ſchlummern, um aus ihnen zur gegebnen Zeit in die Welt zurückzukehren, ſo ſind ſie bekanntlich nichts anderes als Wiedergeburten des alten Gottes Wodan*). —

Auch iſt das betrachtete Streben der Sage nach immer ſinnlicheren Formen nur ein einzelner Zug dieſer ihrer Richtung; denn was die Wiedergeburten für ihre Geſtalten, das ſind die Anſiedelungen für die von ihr erzählten Begebenheiten. Wir wüßten wenigſtens nur durch die Andauer dieſes Verſinnlichungstriebes die Erſcheinung zu erklären, daß eine uns auch als Göttermythus erhaltene Sage an hundert verſchiedenen Orten die Form der Ortsſage angenommen hat. Denn indem ſich die Sage an die ihrem Weſen entſprechenden Oertlichkeiten anheftet, ſucht ſie ſich auch räumlich zu verſinnlichen.

Auch die Vergleichung der Heldenſagen verwandter Völker ergiebt dieſelbe Erſcheinung. So kann z. B. die Sage von Patroklos' Fall und der Rache, welche Achill an Hektor nimmt, deßwegen nicht auf der Ebene von Troja entſtanden ſeyn, weil

*) Wort und Begriff finden ſich in der Edda am Schluſſe der beiden Helgakvidha Hundingsbana. Unſere Auffaſſung ſteht ſonach in dem möglichſt größten Gegenſatze zu der euhemeriſchen; denn ſie faßt deren Götterkeime als die denkbar letzte Entwicklungsſtufe der Götterbegriffe. —

ſie ſich in älterer Form als Götterſage von Baldurs Fall und Atis Rache in der Edda findet*). Die Vergleichung der Oertlichkeiten, um welche die Hortſage in Deutſchland und Griechenland ſpielt, zeugt nur für die Feſtigkeit ihrer Niederlaſſung in beiden Ländern, aber gegen die Möglichkeit ihrer Entſtehung in einem derſelben**). Auch die Sagenkreiſe von Dietrich von Bern können ebenſowenig in Bonn, als die von Theſeus in Athen entſtanden ſeyn, weil dieſelben in vielen Hauptzügen einander entſprechen.

Es erübrigt uns nun noch ein kurzer Streifblick auf das Verhältniß des zum reinen Denken (zur Spekulation) herangereiften Geiſtes zu dem Kreiſe der Gedankenbilder, welche er bei ſeinem Erwachen nicht bloß als für geſchichtlich gehaltene Thatſachen, ſondern als allgemeine Glaubensſätze vorfindet. Er muß ſie als ſolche achten, gleichviel, ob er ſelbſt gläubig ſey oder nicht. Er darf ſie ſelbſt da nicht antaſten, wo er ſie ſeinem ſittlichen Bewußtſeyn widerſprechend findet, und kann daher höchſtens die Frage wagen, was war vor dem geſchichtlichen Göttergeſchlechte? Hier findet er dann den Raum frei, um ihn mit ſeinen eigenen Denkbauten über die Weltentſtehung und Weltzukunft auszufüllen, ohne für einen Verächter des herrſchenden Glaubens zu gelten. Von dem Triebe nach Einheit in ſeinem Gedankengliederthum geleitet, wird er dann verſuchen, ſeine eigenen Gedanken, ſo gut es geht, mit der für ihn unantaſtbaren Göttergeſchichte zu verknüpfen, und wenn er bis zur Idee der Einheit Gottes vorgedrungen, dieſe an die Spitze ſeines Baues

*) Des Verfaſſers mytholog. Parallelen N. VI. Ebenſo entſpricht die ſteſichoriſche Helena in Egypten unſerer Gudrun in der Normandie. S. ebendaſelbſt N. VII.

**) S. hierüber namentlich die Unterſuchungeu in Raßmanns deutſcher Heldenſagen. Eine andere Frage iſt die, ob die deutſche Sage in den Formen, welche ſie in Deutſchland erhalten, ſpäter nach Skandinavien übertragen wurde, etwa in der Weiſe, wie die in Aſien gedichtete homeriſche Form der Sage von Patroklos' Fall und Odyſſeus' Heimkehr von dort nach Griechenland herüberkam. Siehe des Verfaſſers Proben einer homeriſchen Arithmetik S. 6 Note 1. —

zu ſtellen und die geſchichtliche Götterwelt als deren Ausfluß zu betrachten. — Alle über die herrſchende Götterſippſchaft und deren menſchlich gedachte Ahnen hinausreichenden Theile der verſchiedenen heidniſchen Glaubenskreiſe erſcheinen uns demnach nicht nur als deſſen jüngſte Beſtandtheile, ſondern auch inſofern weſentlich von den älteren verſchieden, als ſie aus einer verſchiedenen Quelle, aus der des reinen Denkens entſprungen ſind*).

In dieſer Zwittergeſtalt ſind uns die Heſiodiſche Theogonie und die jüngere Edda erhalten, und ſcheint auch die ſ. g. heilige Sage des Orpheus abgefaßt geweſen zu ſeyn**).

8. Eintheilung der Sage.

Wir ſtellen uns die Sage zur Zeit ihrer Urbildung ebenſo üppig ſprudelnd, aber auch ebenſo flüſſig als die Sprache vor, und halten es für wahrſcheinlich, daß die Ausſcheidung und Feſtſtellung eines beſtimmten Kreiſes von Cultusgöttern aus der wuchernden Fülle gläubiger Naturanſchauungen und die Vertheilung des entſprechenden mythiſchen Stoffes unter dieſelben nur ſehr allmählig vor ſich gegangen ſey. Wie man ſich aber auch die Bildung dieſes Kreiſes denken möge, ſo dürfte darüber kein Zweifel beſtehn, daß er, der Zeit nach, der erſte geweſen ſey. — Auf dieſe höheren Einheiten beſchränkt ſich alſo allmählig der in den Menſchen mit der Anlage zum Denken gelegte gottſuchende und verehrende Trieb, und ihre weitere Ausbildung fällt der Blüthe der Völker, Prieſtern und Dichtern zu. So mächtig wir uns aber auch den Verſinnlichungstrieb in den

*) Hierin liegt der Hauptgegenſatz unſerer Anſicht und des Röthiſchen Syſtems, welches das, was wir als das Jüngſte betrachten, als das Aelteſte an die Spitze ſtellt, und die nach ſeiner Anſchauung aus geſchichtlichen Thatſachen (vergötterten Menſchen) ſich entwickelnden herrſchenden Göttergeſchlechter dieſem Aelteren als ein Jüngeres anreiht. —

**) Schelling, Einleitung in die Philoſophie der Mythologie S. 46. In der Theogonie ſind die erſten Bewegungen der Philoſophie erkennbar, die ſich von der Mythologie loswindet, um ſich ſpäter ſelbſt gegen ſie zu richten. — Homer und Heſiod bezeichnen nicht die Anfänge, ſondern die Ausgänge der Mythologie, denn der eine zeigt, wie ſie in Poeſie, der andere, wie ſie in Philoſophie endet. —

Urgeschlechtern denken mögen, so wird doch durch die Bestimmung dieser Götterwesen seinem Walten insofern eine Gränze gesetzt, als er sie immer als über dem Menschen stehende Wesen einer höheren Art fassen muß. —

Der Thatsache der Heldensage*) entnehmen wir jedoch den Beweis, daß dieser Trieb in den von dem festgestellten Götterkreise und den an ihm haftenden Mythen ausgeschlossenen Sagengebieten seine Thätigkeit fortgesetzt, und daß hier das Streben des Menschen, sich seine geistigen Erzeugnisse immer begreiflicher zu machen und daher immer näher an sich heranzuziehen, zur Bildung einer neuen zwischen den Göttern und den Menschen stehenden Gattung von Gestaltungen geführt habe.

Vielleicht konnte das Daseyn mehrerer mythischen Formen für dieselbe Naturerscheinung und die Unthunlichkeit, dieselben auf den entsprechenden Cultusgott zu häufen, den vorzüglichen Anlaß zur Bildung dieser Sagengattung gegeben haben, indem die von dem Sagenkreis des Gottes ausgeschlossenen Formen auf ein oder mehrere Doppelwesen desselben von niederer Ordnung übertragen wurden**). In diese Classe mochte dann auch der irgendwie aus dem Götterkreise ausgeschiedene Gott eintreten. Auch dürfte sie durch die Einwanderung fremder Götter und ihrer Sagen vermehrt worden seyn, wenn in dem geschlossenen Kreise der Cultusgötter kein Raum mehr für sie war. —

Eine weitere Thatsache nöthigt uns jedoch zu der Annahme, daß der von den Urgeschlechtern hervorgebrachte mythische Stoff nicht vollständig in die Götter- und Heldensage verarbeitet worden, und daß uns dieser Ueberrest der Urideen bis auf den heu-

*) Grimm, Ursprung der Sprache S. 35: In der gesammten Poesie steht nichts seiner Anlage und Entfaltung nach der Sprache so nah und ebenbürtig als das Epos, und auch es muß von einfachem Boden zur Höhe sich aufgeschwungen haben, die wir an ihm bewundern.

**) Von diesem Gesichtspunkte aus erklärt sich die Erscheinung sehr natürlich, wie in verwandten Sagenkreisen dieselbe mythische Form hier als Götter- und dort als Heldensage erscheint. S. z. B. des Verfassers mythologische Parallelen VI. Patroklos und Baldur, Achill und Wali, Hektor und Höddur, —

tigen Tag nicht nur erhalten ſey, ſondern daß er allein noch in dem Bewußtſeyn der Völker, trotz ſeines ungeheuren Alters, in unverkürzter Jugendkraft fortblüht, und mächtig auf daſſelbe einwirkt. Dieſe Thatſache iſt das Märchen, und die unverkennbare Verwandtſchaft der Märchenkreiſe bei Völkern gleicher Abſtammung. —

Dieſe Anſicht von dem hohen Alter des Märchens iſt noch ſo wenig geläufig, daß ſie wohl vielen unſerer Leſer eines näheren Nachweiſes bedürftig erſcheint. Wir wollen zuerſt die Verwandtſchaft ſtammverwandter Märchenkreiſe ins Auge faſſen, und unſere Anſicht über dieſelbe durch Wilhelm Grimm vertreten laſſen. Dieſer ſagt hierüber in der Vorrede zu den Kinder- und Hausmärchen S. 69: „Man wird fragen, wo die äußeren Grenzen des Gemeinſamen bei den Märchen beginnen, und wie die Grade der Verwandtſchaft ſich abſtufen. Die Grenze wird bezeichnet durch den großen Volksſtamm, den man den indogermaniſchen zu benennen pflegt, und die Verwandtſchaft zieht ſich in immer engeren Ringen um die Wohnſitze der Deutſchen etwa in demſelben Verhältniß, in welchem wir in den Sprachen der einzelnen dazu gehörigen Völker Gemeinſames und Beſonderes entdecken.“ Unſere eigene Erfahrung befähigt uns, dieſe allgemeine Anſicht durch ein Beiſpiel zu belegen, mit deſſen Verhältniſſen wir näher vertraut ſind. Seit der Urzeit ſteht Griechenland mit Aſien in unausgeſetztem Verkehre, es verharrte als römiſche Provinz über tauſend Jahre mit Vorderaſien in demſelben Staatsverbande, und in den letzten drei Jahrhunderten ſtand und ſteht es theilweiſe noch unter aſiatiſcher Hoheit. Jener Verkehr erſtreckt ſich durch die Hausſklaverei und die Harems türkiſcher, ſo häufig von einer in die andere Provinz verſetzter Beamten ſogar auch auf die Frauenwelt. Dabei arbeiten eine Maſſe Griechen, namentlich Epiroten, in den türkiſchen Hauptſtädten, wo an aſiatiſchen Märchenerzählern kein Mangel iſt, und es findet ſich zum Ueberfluſſe eine ſehr verbreitete und gern geleſene neugriechiſche Ueberſetzung von tauſend und einer Nacht. Dagegen war der Verkehr zwiſchen Griechenland und

Deutschland bis auf die neueste Zeit der Art, daß er diesen Namen gar nicht verdiente. — Im Hinblicke auf diese Verhältnisse machte sich der Verfasser darauf gefaßt, den neugriechischen Märchenschatz mit zahlreichen asiatischen, namentlich arabischen Elementen verquickt zu finden. Er entschloß sich gleichwohl während seines Aufenthaltes in Jannina zu dem Versuche, solche Märchen zu sammeln, weil er hoffte, darin auch alt hellenische Mythenspuren zu finden. Beide Erwartungen schlugen jedoch fehl; denn der weitaus größte Theil der vorzugsweise in den abgelegenen Gebirgsdörfern der alten Tymphäa (dem heutigen Zagori) gesammelten Märchen ergaben sich als Varianten zu den grimmischen Haus- und Kindermärchen, und dazu noch sehr beachtenswerthe Beiträge zu dem deutschen Thierepos. Dagegen fanden sich unter etwa hundert Märchen nur vier, welche aus tausend und einer Nacht genommen zu seyn schienen oder Anklänge an dieselben verriethen. Die Anklänge an hellenische Mythen aber sind darin fast ebenso dürftig und unsicher als in den deutschen. Weitere aus den Kykladen und Albanien herrührende Beiträge ergaben dieselben Resultate*).

Um diese Gleichheit des heutigen germanischen und neugriechischen Volksmärchens zu erklären, bleibt aber kein anderer Weg als die Rückkehr zu dem gemeinsamen Urstamm, aus welchem die germanischen und hellenischen Sprach- und Mythenzweige hervorsproßten. Wir geben gerne zu, daß die Sage an sich weniger gebunden und daher wanderfähiger sey als das Wort; aber bei der Abgeschlossenheit der Kreise, in denen das Märchen herrscht, bei den Schwierigkeiten, welche sich jedem Fremden entgegenstellen, der in dieselben einzudringen versucht, bei der Seßhaftigkeit der Frauen- und Kinderwelt, welche ausschließliche Träger dieser Sagengattung geworden ist, bei der souveränen Verachtung, mit der die Männerwelt auf das Märchen herniederblickt, fehlt es an jedem Uebertragungsmittel, durch

*) Nur diese letzteren wurden theilweise in den Albanesischen Studien des Verfassers II. S. 164 f. veröffentlicht. Der Rest ruht leider noch immer in seinen Mappen. —

welches die Uebereinstimmung in den Märchenkreisen zweier entfernt lebender Völker auf dem Wege ihres gegenseitigen Verkehrs denkbarerweise hergestellt werden könnte. Wem die Unmöglichkeit dieses Weges klar vorschwebt, der möchte es unbedingt weit leichter finden, sich die Uebereinstimmungen zweier urverwandter Sprachen als die Wirkung des zwischen den sie sprechenden Völkern stattfindenden Verkehres zu erklären. —

Zu diesem negativen Beweisgrunde unserer Ansicht gesellt sich jedoch noch ein positiver, dem innern Wesen des Märchens entnommener. Denn eine nähere Prüfung ergiebt in voller Uebereinstimmung mit der Götter- und Heldensage auch für das Märchen Naturanschauungen als ursprünglichen Inhalt und geschichtlich gefaßte Hergänge als Einkleidungsform. Für diejenigen Märchen, welche vermöge ihrer thatsächlichen Uebereinstimmung zeigen, daß sie Fortentwicklungen einer Götter- oder Heldensage sind, und für diejenigen, welche einzelne mythische Züge enthalten, bedarf unsere Behauptung keines besonderen Beweises. Es giebt aber außer diesen eine große Anzahl Märchen, welche ihren ursprünglichen Inhalt so rein erhalten haben, daß sich derselbe mit dem für eine Götter- oder Heldensage gefundenen Schlüssel eröffnen läßt, und sie daher gleichsam nur Gegenstücke oder Doppelformen dieser Sagen bilden und ihre Masse scheint uns groß genug, um zu dem Schluß zu berechtigen, daß bei denjenigen Märchen, welche einer solchen Lösung widerstehen, der ursprüngliche Inhalt nur durch die Umwandlung verdunkelt oder verwischt worden sey, welche ihre äußere Form im Laufe der Zeit erlitten hat.

Dieser Auffassung entsprechend müssen wir die Bildungszeit des Märchens gleichfalls vor den vollendeten Ausbau der arischen Muttersprache verlegen, weil nach deren Ausbau und der Erstarkung des Zeitbegriffes die Neubildung der ihm eigenen Sagenform wegen ihrer Verstöße gegen die Gesetze des Zeitbegriffes unmöglich wurde.

Diese Sagengattung begreift nun zu Folge der obigen Ausführung alle mythisch gefaßten Naturanschauungen unserer

arischen Urahnen, welche entweder niemals Aufnahme in die sich aus der üppig wuchernden Mythenmasse allmählig ausscheidenden Kreise der Götter- und Heldensage gefunden hatten, oder aus diesen Kreisen irgendwie ausgeschieden wurden, und wir müssen sie insofern als die entwickeltste Mythenform betrachten, als sich in ihr dem freien Walten des Versinnlichungstriebes, welchem die Mythenform ihre Entstehung verdankt, keinerlei Schranken entgegenstellten. Wo uns dieselbe Sage in der Form des Götter- und Heldenmythus und der des Märchens erhalten ist, erblicken wir demzufolge die Götter- und Heldengestalten der ersteren in rein menschliche verwandelt, die erzählten Begebenheiten in die Lebensformen des Zeitalters gekleidet, welches sie erzählt, und wo sich der Eingriff eines höheren Waltens in deren Gang erhalten hat, an der Stelle der Hauptgötter die das untere Volksleben umschwebenden Haus- und Elementargeister als Träger dieses Waltens.

Wir denken uns, daß die Entwicklung dieser Sagengattung Hand in Hand mit dem Ausscheiden der Cultusmythen aus der gesammten Mythenmasse vor sich ging, und daß die Märchen, da ihnen nach dem Aussterben der ursprünglichen Bedeutung ihres Inhaltes kein neuer besonderer Sinn untergelegt wurde, als müßige Erzeugnisse der Einbildungskraft angesehn wurden und sich daher frühzeitig aus dem gesammten Volksbewußtseyn nach dessen stillen Plätzen, dem Kinder- und Frauenreiche, zurückzogen, wo der Reiz, welchen die, wenn auch nun verschleierte, Urbedeutung über ihre Formen ausgießt, auf die durch alles Unbegriffene und Wunderbare angezogenen Gemüther eine so mächtige Wirkung äußert. In dieser traulich heiteren Welt waltet die Ursage in steter Verjüngung und ewig frischer Lebensströmung, die Phantasie der aufkeimenden Geschlechter weckend und befruchtend bis auf unsere Tage fort, und die Zeiten, in denen ihre Strömung vertrocknen wird, möchten arm an ächten Dichtern und Künstlern werden. —

Je früher wir uns diesen Rückzug des Märchens in die Spinn- und Kinderstube vorstellen, desto erklärlicher wird uns

die ungeschwächte Dauer seiner Lebenskraft, weil es dann um so unberührter von dem Ausrottungskampfe bleiben mußte, welchen das Christenthum gegen das Heidenthum und seine Vorstellungen von seinem Eintritt in die Geschichte bis zu seinem endlichen Siege zu führen hatte und in welchem jede Spur seiner ursprünglichen Verwandtschaft mit jenen Vorstellungen um so gründlicher verlöscht ward. (J. Grimm, Deutsche Mythologie, S. 1 ff.)

Von diesen Gesichtspnnkten ausgehend halten wir uns zu der Annahme berechtigt, daß eine eingehende Vergleichung des Erbganges der verschiedenen Theile des geistigen Urschatzes den des Märchens als den stetigsten und ungeschmälertsten von allen zeigen würde.

Wir haben die Sage ihrer Entstehung nach als ein Erzeugniß der Empfindung, mithin als ein lyrisches Wesen bezeichnet, und ihre Einkleidungsform nicht als eine willkührlich erfundene, sondern als eine nothwendige erkannt; wir haben ferner die gleichsam organischen Wandlungen ins Auge gefaßt, welche sowohl der Inhalt als die Form der Sage im Laufe ihrer Entwicklung zu bestehen haben, und glauben daß in dieser Auffassung zugleich der Schlüssel zu der Frage liege, warum uns die Nachbildung der Heldensage und des Märchens ihrem eigenthümlichen Wesen nach unmöglich ist. —

Unser geistiges Vermögen hat sich dergestalt entwickelt, daß wir die geschichtliche Form nur als Geschichte oder als Allegorie, und zwar letzteres nur den Gesetzen unseres Denkens entsprechend, zu fassen vermögen. Der Urkern jener Dichtungen ist nun nicht Geschichte, sondern Naturanschauung, für welche die Geschichte nur die Einkleidungsform abgiebt; sie sind aber auch keine Allegorien, weil sie symbolische d. h. unmittelbare Naturauffassungen sind, deren Bildung das Bewußtseyn der Idee, welche sie übertragen, nicht vorausgegangen war und deren Bildungsverfahren gegen die Gesetze des Zeitbegriffes verstieß, welche, nachdem sie zur Grundlage unseres Denkens erhoben worden, gar nicht mehr übertreten werden können. Es ist unserem Denkverfahren un-

möglich, dasjenige nachzubilden, was durch ein von ihm gegensätzlich abweichendes Denkverfahren gebildet worden ist.

9. Rückblick.

Wir sind bei diesen Betrachtungen über die mythische Form von der Voraussetzung ausgegangen, daß der Mensch in geistiger Kindheit erschaffen worden sey, und wollen dieselben nun mit einem kurzen Rückblick auf die Thatsachen schließen, welche wir im Laufe unserer Untersuchung als Stützpunkte jener Voraussetzung aufgefunden haben:

1) Wir sahen, daß die menschliche Geisteskraft bei der Bildung der Sprache und der Sage nur übertragend verfuhr, ohne sich dessen jedoch bewußt zu seyn, und erblickten in gleicher Weise bei der Bildung der Sitte die symbolische Auffassung ausschließlich waltend. Diese Thatsachen berechtigen uns zu dem Schlusse, daß jene Kraft in der Zeit, wo sie Sprache, Sage und Sitte bildete, zu schwach war, um die Ideen an sich zu fassen, und daß sie dieselben daher in einem Bilde versinnlichen mußte, um sie in diesem zu begreifen.

2) Wir erkannten das Mythenbildern eigene Sonderwesen darin, daß sie den in regelmäßigen oder unregelmäßigen Zeitabschnitten sich wiederholenden Naturverlauf, also Nichthandlung, durch die Bildung eines bestimmten als vergangen berichteten menschlichen Begebnisses versinnlichten, und hiemit gegen eine Grundlage unseres heutigen Denkens, den Zeitbegriff, verstießen. Die mythische Form mußte also zu einer Zeit gebildet worden seyn, in welcher der Mensch den Zeitbegriff noch nicht zur Grundlage seines Denkverfahrens erhoben hatte.

3) Die in den Mythen erzählten Handlungen der Götter und Helden wimmeln von Verstößen gegen das menschliche Sittengesetz. Sie mußten mithin in einer Zeit gebildet worden seyn, in welcher das sittliche Bewußtseyn im Menschen noch schlummerte.

Wenn wir nun den aus diesen Thatsachen gefolgerten Zustand der menschlichen Geisteskraft zur Zeit der Mythenbildung mit demjenigen vergleichen, welcher den Eintritt der Völker in

die Geſchichte begleitet, ſo ergiebt ſich eine organiſche Verſchiedenheit beider Zuſtände. Dieſes Ergebniß führt aber nothwendig zur Annahme einer zwiſchen beiden liegenden Entwicklung in aufſteigender Richtung, während welcher dem menſchlichen Denkweſen gleichſam neue Glieder anſchoſſen und dadurch ſeine Natur und ſein Verhalten umgewandelt wurde.

Verbinden wir nun dieſe aus der Vergleichung von Thatſachen hervorgehende Entwicklung der menſchlichen Geiſteskraft mit ihrer von dem Beginne der Geſchichte bis auf unſere Tage ununterbrochen ausdauernden Fortſetzung, ſo erhalten wir den Vorderſatz zu dem Wahrſcheinlichkeitsſchluſſe, daß eine gleiche Entwicklung von der Schöpfung des Urmenſchen bis zur Zeit der Mythenbildung ſtattgefunden; daß mithin die menſchliche Geiſteskraft aus einem Urkeime entſtanden ſey, welcher in den erſten Menſchen bei ſeiner Schöpfung gelegt worden; und daß dieſer demnach in dem Zuſtande geiſtiger Kindheit erſchaffen wurde.

Wenn aber auch unſere Betrachtungen über die mythiſche Form zu dem Ergebniſſe führen, daß der erſte Menſch vermöge der in ihn gelegten Anlagen zum Sprechen und Denken mit der Bildung der Sprache, und ſomit auch der Sagenkeime unmittelbar nach ſeiner Schöpfung begonnen haben mußte, ſo fehlt es uns an jedem Anhaltspunkte, um den Abſtand der uns erhaltenen oder durch Schlüſſe erreichbaren Urformen beider Richtungen von den erſten Erzeugniſſen des erſten Menſchen auch nur annäherungsweiſe zu bemeſſen.

Grundriß einer Geſchichte der religiöſen Speculation nach Franz von Baader.

Von Prof. Dr. **Lutterbeck.**

Erſte Hälfte.

Bei einer frühern Gelegenheit, in dem Aufſatz „über den Entwickelungsgang und das Syſtem der Baader'ſchen Philoſophie“ (ſ. die Einleitung zum 16. Band der Baad. WW.),

hat der Unterzeichnete, im Anschluß an Hoffmann und Erdmann, den Nachweis zu führen gesucht, daß die Lehre Baader's trotz aller scheinbar in ihr herrschenden Unordnung und Zufälligkeit doch ganz eigentlich als ein philosophisches System aufzufassen ist und als solches auch äußerlich ohne große Mühe dargestellt werden kann. Ist dieses einmal erkannt, so drängt sich uns alsbald die weitere Frage auf, in welchem Verhältniß dieses System Baader's zu den bisherigen Systemen der Philosophie stehe; und da Baader selbst an unzähligen Stellen seiner Werke auf dieses Verhältniß zu sprechen kommt, so erscheint als das Erste, was in dieser Beziehung auszumachen ist, die Beantwortung der Frage, wie nach Baader's eigener Auffassung dies Verhältniß zu bestimmen ist. Damit wird zugleich noch etwas Anderes gewonnen. Man hat Baader nicht selten eine Art von Unbesonnenheit vorgeworfen und ihn deßhalb wohl als einen Theosophen, aber nicht als einen Philosophen anerkennen wollen: ein Vorwurf, der lediglich aus seiner sehr rhapsodischen Darstellungsweise entsprungen ist. Wird nun aber dieser Vorwurf schon in speculativer Beziehung dadurch widerlegt, daß seine Lehre wirklich ein System d. h. daß bei allem Einzelnen darin auch das Ganze zugleich miterwogen ist und insofern von einer bloßen Unmittelbarkeit bei ihm gar keine Rede seyn kann: so wird dann eben dieser Vorwurf auch noch in historischer Beziehung dadurch widerlegt, daß gezeigt wird, wie Baader bei der Aufstellung seiner Lehre auch auf seine Vorgänger durchgreifend Rücksicht genommen und sich eingehende Auskunft darüber zu verschaffen gesucht hat, nicht nur, wie diese sich über jede obschwebende Frage ausgesprochen haben, sondern auch, wie weit er selbst demgemäß mit ihnen übereinstimmen könne oder nicht. Baader besaß eine viel zu große wirkliche Selbständigkeit, als daß er es je über sich hätte gewinnen können, nach dem bloßen Schein einer solchen haschen zu wollen d. h. entweder sich beizulegen, was bereits einem Andern gehörte, oder aber einen Kampf zu scheuen, wo dieser durch die Natur der Sache gefordert war. So umschließt denn seine Lehre eine durch-

geführte Kritik aller bedeutendern vorhergegangenen philosophischen Systeme. Ja seine Bemerkungen über die Geschichte der Philosophie sind so zahlreich und eingehend, daß man daraus nicht nur gewissermaaßen eine Geschichte der Philosophie, wie sie nach seinen Forschungen und Ansichten sich gestaltet hatte, zusammenstellen kann, sondern daß sich auch vornehmlich daraus eine beinahe vollständige Geschichte des philosophischen Gedankens entnehmen läßt, der ihn selbst beherrscht hat. Sein System nämlich ist, wie in dem vorhin erwähnten Aufsatz von uns gezeigt worden ist, keineswegs eine bloße Religionsphilosophie; vielmehr ist diese nur ein Theil eines Systems. Dagegen wird man dasselbe ohne Zweifel richtig bezeichnen, wenn man es als System einer allseitig durchgeführten religiösen Speculation auffaßt: und gerade die Geschichte der religiösen Speculation ist es, wofür sich aus den Schriften Baader's unschwer ein Grundriß gewinnen läßt, in dem wenigstens alle Hauptzüge deutlich genug hervortreten. Allerdings können wir die Sache schon der Kürze des uns zugemessenen Raumes wegen hier nicht ganz erledigen; auch hat das Wichtigste davon, die Stellung Baader's zur neuesten Philosophie, schon Hoffmann in seiner Einleitung zum 2. Band größtentheils vorweggenommen. Aber einen möglichst aus den eigenen Worten Baader's selbst, unter Anführung der entscheidenden Stellen aus seinen Werken, entnommenen Beitrag zur Beantwortung dieser Frage hier zu liefern, können wir uns um so weniger versagen, als ein solcher jedenfalls eine eigenthümliche Beleuchtung der Baaderschen Lehre geben und so wohl auch zu deren Empfehlung Einiges beitragen wird.

Wir reden zuerst von dem Gang, den Baader's Ansicht zufolge die geschichtliche Entwickelung der Philosophie im Allgemeinen genommen hat, und gehen dann über zu den einzelnen Perioden ihrer Geschichte, indem wir die darin auftretenden hauptsächlichsten philosophischen Systeme mit der Kritik Baader's darüber der Reihe nach vorführen. Aus dem Unsrigen werden wir nur Weniges hinzufügen, meist nur Solches, was

zum Commentar der Baader'schen Lehre geeignet scheint, ohne uns auf ein näheres Urtheil über diese selbst einzulassen, weil hierfür die Zeit noch nicht da ist. Nur das wollen wir noch bemerken, daß Baader selbst seine philosophische Kritik nicht unwitzig (nämlich unter Anspielung auf seinen eigenen Namen) einem Scheermesser verglich, mit dem er es verstehe, einen Apfel so fein durchzuschneiden, daß Niemand den Schnitt sehe — er präsentire dann den Apfel und sage: Sehen Sie nur nach, meine Herren, der Apfel ist durchschnitten! Er meinte damit vornehmlich seine Kritik der neuesten philosophischen Systeme. Uebrigens ist zum Verständniß des Ganzen und insbesondere der Tendenz, worauf Alles zielt, eine wenigstens die Hauptpunkte umfassende Bekanntschaft mit dem Baader'schen System an und für sich allerdings erforderlich; und da wir eine Darstellung desselben schon in der Einleitung zum 16. Band gegeben haben, so glauben wir hier zur Vermeidung unnöthiger Wiederholungen auf diese verweisen zu müssen. Wir werden jedoch bemüht seyn, uns auch abgesehen davon schon hinreichend verständlich zu machen.

Der Entwickelungsgang der Philosophie im Allgemeinen.

Die Philosophie ist etwas Menschliches: kein anderes Wesen als der Mensch kann philosophisch thätig seyn, — Gott nicht, weil er von Ewigkeit her im ungetrübten Besitz der Weisheit ist; die Natur nicht, weil ihr alles Vermögen einer freien Erkenntniß abgeht. Was andere, über- oder untermenschliche geistige Wesen betrifft, so läßt sich zwar die Annahme, daß es außer den für oder gegen Gott entschiedenen guten oder bösen Geistern noch eine dritte Classe unentschiedener, d. h. zwar gefallener, aber noch wieder restaurirbarer Geister oder Intelligenzen nach Art Abadona's in Klopstocks Messias gibt (14, 43 ff. 7, 194. 4, 205), nicht wohl umgehen, und bei diesen könnte dann auch allerdings wohl von Philosophie die Rede seyn. Indessen müssen wir eine nähere Beantwortung dieser Frage als rein nur

in das Gebiet der Vermuthungen gehörend und das Wesentliche gar nicht betreffend ablehnen. Das aber steht nach Maaßgabe aller Religionslehren fest, daß die außermenschliche Geisterwelt keineswegs gleichgültig ist gegen irgend eine Geistesbethätigung in der Menschenwelt, vielmehr Engel und Mensch sich durchweg als Gehülfen verhalten (12, 241). — Ist nun die Philosophie etwas Menschliches, und ist sie eine auf die Erfassung der göttlichen Weisheit gerichtete Thätigkeit des menschlichen Erkenntnißvermögens (1, 169): so ist sie bedingt einerseits durch das Verhältniß von Wollen, Erkennen und Thun im Menschen (2, 258. 5, 251), andererseits durch das Verhältniß des Menschen überhaupt zu Gott und zur Natur oder Welt (14, 147 ff. 8, 9 ff. 225 ꝛc.). Nur der Gut-Wollende und Recht-Thuende erkennt auch wahrhaft; nur der Gott-Dienende und Natur-Beherrschende ist wahrhaft frei (1, 62 ff. 4, 186 ꝛc.). Allein auch in Bezug auf Seinesgleichen steht der Mensch keineswegs blos für sich da: mit dem gesammten Menschengeschlecht verknüpft ihn schon wegen der Solidarität der Blutseele eine wirkliche Metempsychose und Metensomatose, worauf die Begriffe der Erbsünde und der Erbgnade beruhen (5, 271. 2, 219); überall besteht eine Gemeinschaft durch Geben und Nehmen (1, 140. 4, 4. 291); überall ist die Gesellschaft Bedürfniß für jeden Einzelnen (5, 92), und zwar eine Gesellschaft, die ein Organismus, nicht ein bloßes Aggregat ist (5, 267), eine Gesellschaft, die als Leib cohärirt, als Seele confluirt und als Geist conspirirt (1, 327), deren eigentlich zusammenhaltendes Band aber immer in einem über Allen erhabenen gemeinsamen Centrum liegt, das sich für einen Jeden als höhere Auctorität legitimirt (5, 196 ꝛc.). — Alles dieses hat Einfluß auch auf den Urstand und die Entwickelung der Philosophie, welche mithin nicht als etwas rein Individuelles, Zufälliges und Willkürliches betrachtet werden darf. — Nun ist die Geschichte der Menschheit, allgemein betrachtet, in ihrem Kern Religionsgeschichte, und das vor Allem Bestimmende dafür sind die drei Thatsachen des paradiesischen Zustandes, der Erlösung und der Auferstehung (2, 419 ff. 4, 118.

10, 87): Thatsachen, die sich auch sonst noch mehrfach wie in der Abspiegelung oder Vorandeutung wiederholen und so als das allgemeine Gesetz der Weltgeschichte den Fortschritt hinstellen. — Dennoch darf dieses Gesetz keineswegs als ein simples Perfectibilitätsgesetz aufgefaßt werden. Bekanntlich hat Newton (und mit ihm alle Materialisten) ein solches Perfectibilitätssystem seiner Weltansicht zu Grunde gelegt, und darnach hat man dann vielfach auch die Geschichte der Cultur und der Philosophie sich vorstellig machen wollen. Man glaubte nämlich, das Bild einer ins Unendliche fortlaufenden geraden Linie zu Grunde legend, eine fortschreitende Vervollkommnung in der Art annehmen zu dürfen, daß auch die untersten Arten und Klassen der Wesen zum höchsten Rang in der Wesenkette aufsteigen könnten. Es könnte sonach z. B. ein Stein dereinst ein Baum, der Baum ein Pferd, das Pferd ein Mensch werden u. s. w. Gegen diese Lehre nun (und alle ihre Anwendungen) muß man sich durchaus verwahren. „Vielmehr ist in den Gattungen und selbst in den einzelnen Wesen Alles geordnet und bestimmt. Es gibt für Alles, was da ist, ein festes Gesetz, eine unveränderliche Zahl, einen unauslöschlichen Charakter, so wie der des ursprünglichen Wesens, in welchem alle Gesetze, Zahlen und Charaktere begriffen sind. Jede Klasse, jede Familie hat ihre Gränzen, welche keine Gewalt überschreiten kann. — — Wollte man, geleitet von der sichtbaren Stufenreihe aufsteigender Formen und Kräfte in der Natur, auf eine wahre, progressive Hinaufläuterung der einzelnen Kräfte ꝛc. schließen, so müßte man alle diese Kräfte in eben so viele Keime umschaffen, in welchen nämlich alle jene höhern Kräfte schon präformirt lägen. Denn im Geistigen existirt Alles nur einmal und einfach" (12, 174 ff.). „Jede Figur ist Begriff einer in sich zurückkehrenden Bewegung" (12, 342). „Wenn alle Bewegungen in der Zeit kreisförmig (in Spiralen) geschehen, und wenn es überhaupt in der Natur keine geraden Linien gibt, so zeigt sich Newton's geradliniege Bewegung in infitum als begrifflos" (12, 339). — Hiernach sowohl, als nach der vorhin erwähnten Grundanschauung von der

Geschichte der Menschheit, wonach auf den vollkommenern Urstand der Sündenfall folgte ꝛc., konnte Baader sich auch den Anfang und den Fortschritt der Philosophie unmöglich so denken, wie man ihn sich freilich oft genug construirt hat, als ob die ersten Forscher mit der allerdürftigsten äußern Sinnesanschauung begonnen, dann zu Vorstellungen und Begriffen aufgestiegen, von der Erkenntniß einzelner Naturerscheinungen zur Selbsterkenntniß, dann zur Annahme von Göttern gekommen wären ꝛc. Im Gegentheil, schon sogleich im Anfang war in der Menschheit etwas nicht gerade schlechthin Vollkommenes, aber doch schon relativ Vollkommenes vorhanden, nämlich eine schon das Wesen selbst erfassende und also richtige Gottes-, Selbst- und Welterkenntniß; dann trat auch in dieser Beziehung (faktisch, nicht nothwendig) Abfall und Irrthum ein; und erst daran schloß sich unter höherer Assistenz eine neue Erhebung oder Wiedergeburt an, welche letztere jedoch weiter führte und an sich höher war oder werden sollte, als der Urstand. Denn „alles Leben muß zweimal geboren werden und erst das zweite oder wiedergeborne Leben ist ein wahrhaftes, vollkommenes und darum bestehendes, ewiges Leben" (2, 36). Es ist ein Irrthum zu glauben, daß der Mensch als fertiger Erdenmensch geschaffen sey, aber auch ein Irrthum, daß ihm das Bild Gottes als ein fertiges angeboren sey (2, 281); vielmehr konnte und sollte der Mensch erst durch die Wiedergeburt sich zum Bilde Gottes vollenden (13, 210). Darum durchläuft auch alle Liebe zwei, oder wenn man will, drei Stadien: das der Unschuld, das der Versuchung, und das der Bewährung (4, 165 ff. 8, 138). Wie aber mit der Liebe, so ist es auch mit der Erkenntniß: zu beiden erhält der Mensch das Vermögen als Gabe; allein diese Gabe enthält in sich eine Aufgabe, und der Uebergang zur Lösung der letztern ist die Versuchung (8, 230 ff. 5, 347). Die Versuchung kann und soll allerdings gut bestanden werden; aber wenn sie auch nicht gut bestanden wird, wenn der wirkliche Abfall erfolgt, so ist darum nicht immer Alles verloren. Vielmehr kann bei dem Menschen in der Zeit noch die Wiederherstellung

bewirkt werden vermittelst einer Hülfsleistung von oben, deren aus reiner Gnade geschehender Eintritt etwas so Ueberschwängliches ist, daß mit Bezug auf ihn sogar die Schuld selbst als ein Glück (felix culpa) angesehen werden kann (2, 81. 350). — Eine ähnliche, vorerst rückläufige, dann jedoch wieder einbiegende und höher hinaufgehende Bewegung läßt sich oft auch in der Wissenschaft beobachten. Nicht selten nämlich findet es sich, daß eine im Anfang gute und ihren Namen mit Recht verdienende Wissenschaft später verbrecherisch wird und dann in Aberglauben ausartet, wie denn nur zu oft in alter und neuer Zeit eine verbrecherische Wissenschaft einen verbrecherischen Cultus erzeugt hat (8, 335. 5, 262). Soll nun eine Herstellung erfolgen, so hat man nicht einfach den Aberglauben fortzuwerfen, sondern schon mit Rücksicht darauf, daß Unglaube ein größerer Feind des Glaubens ist, als Aberglaube (1, 128), vielmehr zu der dem Aberglauben zu Grunde liegenden Wahrheit zurückzukehren, was jedoch nur so geschehen kann, daß man diese Wahrheit jetzt tiefer faßt, als sie früher gefaßt worden war (8, 335. vgl. 4, 272). — Hiernach ist der Fortschritt, wie in der Geschichte der Menschheit überhaupt, so auch in der Geschichte der Wissenschaft, insbesondere der Philosophie, als gewissermaßen in der Spirale vor sich gehend aufzufassen. Denn alle scheinbare oder wirkliche Rückgänge endigen zuletzt doch mit einer wirklichen Fortbewegung. — In welcher Art aber diese Fortbewegung zu denken sey, davon gibt uns unter Anderem das Volk Israel, welches gleichsam ein Auszug und Abbild der ganzen Menschheit war, ein belehrendes Beispiel. Denn in seiner Geschichte treten deutlich drei Perioden hervor: die patriarchalische, die mosaisch-gesetzliche und die prophetische, in denen die innere Entwickelungsgeschichte dieses Volkes nach und nach die natürliche, die geistige und die göttliche Region durchlief (7, 311. 322. 12, 336). Aehnlich läßt sich auch die Entwickelungsgeschichte des Guten und Bösen in der Welt mit der Stufenfolge der Natur, der Seele und des Geistes vergleichen, indem wir beide im Laufe der Zeit einen denselben entsprechenden andern Charakter

annehmen sehen (7, 144). Eben darum aber muß auch die Erkenntniß und vor Allem die christliche Erkenntniß allezeit fortschreiten, um den fortschreitenden Irrthümern gewachsen zu bleiben. Denn allerdings kann man es „keine Alteration nennen, wenn eine Pflanze, ein Thier, ein Mensch, ein Volk, die Menschheit, die Erkenntniß in ihr, das Dogma, die Kirche fortwächst in der Zeit" (4, 462). Ein solcher lebendiger Fortwuchs aber, namentlich in der Religionswissenschaft, ist ganz besonders schlechhin nothwendig (8, 17). Daher erklärt es denn auch Baader als eine seiner Fundamentallehren, diese Nothwendigkeit des Fortschreitens oder Fortwachsens des Christenthums oder Menschenthums im Wissen (Gnosis) und Wirken" allerseits zur Anerkenntniß zu bringen, indem er den Regreß und die Stagnation, welche darin seit lange eingetreten, tief bedauert, dabei jedoch auch nicht vergißt, den Unterschied dieser seiner Fortschrittslehre von den unter eben diesem Namen sich anempfehlenden Auflösungslehren der Neologen, welche z. B. das Leben Jesu als eine Mythe betrachten, bemerklich zu machen (9, 13 ff.).

Kann nun schon diese Beantwortung der hier zunächst in Betracht kommenden allgemeinen Frage ein Licht darüber geben, wie Baader es verstanden hat, zwei scheinbar so divergente Lehren, die des Christenthums nach althergebrachtem Dogma und die der neuern Wissenschaft, nichtsdestoweniger in besten Einklang mit einander zu setzen: so finden wir in ihr zugleich die Auflösung auch noch eines andern scheinbaren Widerspruchs, der uns sonst leicht genug an der Lehre Baader's selbst irre machen könnte. Denn es zeigt sich bei ihr eine (übrigens ganz ähnlich in aller Wissenschaft hervortretende) Vorliebe zugleich für das Aelteste und für das Neueste, für die graue Vorzeit und für das jetzt noch theilweise Zukünftige, die als sich nicht widersprechend und aufhebend eigentlich nur dadurch erklärlich wird, daß man den Begriff der Wiedergeburt, wie Baader ihn gefaßt hat, auch für sie in Anwendung bringt. — Wir wenden uns jetzt zu dem Einzelnen. —

Die Anfänge der Philosophie.

Alle Philosophie hatte ursprünglich religiösen Sinn und religiöse Bedeutung, oder noch genauer: Theologie und Philosophie fielen in der Urzeit noch ganz in Eins zusammen (1, 169). Die älteste Verfassung war die Theokratie (8, 54), und Johannes v. Müller bemerkt mit Recht, daß in den ersten Königen die Verhältnisse eines Sonnenpriesters, eines Weltweisen und eines gewalthabenden Richters vereint gewesen sind. Doch war die Scheidung dieser drei Lebenssphären schon vorbereitet und mußte mit der Zeit eintreten. Dies konnte nicht ohne Gefahr für das sociale Leben geschehen und geschah auch wirklich nicht ohne mannichfache Ausartung eines jeden der genannten drei Factoren. Recht durchgeführt aber hätte diese Scheidung nicht anders als zum Vortheil namentlich der Religionswissenschaft ausschlagen können (9, 29). In jener ältesten Zeit nun war die gesammte Lehre oder Wissenschaft niedergelegt in gewissen mündlichen Ueberlieferungen, deren Inhalt die Geschichte des Menschen in seinen Beziehungen zu Gott und zur Natur war (9, 377). In Betreff Gottes war das Wesentlichste dieser ältesten Lehre, wie schon Proclus gesagt hat, daß Gott ἓν ὄν oder μόνον, d. h. als unicus und unicissimus zu fassen sey (9, 332. vgl. 8, 54). Die Gesammtheit dieser Traditionen bildete die allgemeine (katholische) Erblehre aller Stämme, und wäre sie treu und rein bewahrt worden, so würde auch deren später nothwendig gewordene besondere Pflege ihre Ursprünglichkeit und Identität nicht beeinträchtigt haben. Hier aber trat zum ersten Male jenes schon früher gerügte Verderben ein, daß die, welchen die Erhaltung und Pflege dieser auf sie vererbten ältesten Wissenschaft anvertraut war, sie mißbrauchten und verunreinigten und mit solcher verbrecherisch gewordenen Wissenschaft sofort auch ein verbrecherischer Cultus entstand. Die Folge war das Entstehen des Heidenthums mit seinen Fabeln und seiner Unwissenheit in höhern Dingen, gleichwie andererseits jene Erblehre jetzt genöthigt wurde, sich ins Judenthum zurückzuziehen. Nur in diesem Vorgange kann der Hauptschlüssel zur Erklärung der Räthsel der Mytho-

logie gefunden werden, ebenso wie der, welcher die Erblehre und das Kirchthum im Judenthum verkennt, dieselben auch im Christenthum verkennen wird (5, 262). Allein auch jetzt waren Theologie und Philosophie vorerst noch völlig ungetrennt. Ein gesondertes Hervortreten dieser letztern fand zuerst bei jenen Nationen des Orients statt, welche die ursprünglichen Traditionen nicht rein erhalten, sondern bereits entstellt empfangen hatten, insbesondere bei den Aegyptern und Phöniziern. Das was bei ihnen die Philosophie ins Daseyn rief, war nichts Anderes, als das Bedürfniß einer Läuterung oder Reformation dieser ihrer Traditionen, und es lag in der Natur der Sache, daß sie leicht und fast überall in eine Opposition dagegen umschlug (1, 170 ff.).

Die orientalische Philosophie.

Unter den Vertretern der ältesten ägyptischen Weisheit wird uns Theuth*) oder Hermes Trismegistus genannt, nach Franz Patricius ein Forscher von sehr altem Datum, der sich schon mit der Lehre von Vater und Sohn in der Gottheit befaßte (10, 26). Auf eben diesen Hermes Trismegistus führt Baader auch den von ihm zur Bekämpfung eines einseitigen Spiritualismus oft in Anwendung gebrachten alten chemischen Lehrsatz zurück: „Vis ejus (Filii?) integra, si conversus in terram“ (4, 427. vgl. 123)**).

Ferner gehören zu den altorientalischen Lehren die Magie und die Astrologie. Denn hiermit haben sich bei den Aegyp-

*) Nach Platon Phädr. 274. c. ein alter Gott der Aegypter zur Zeit des Königs Thamus (Ammon), der Erfinder der Schreibekunst, der Geometrie u. s. w., ohne Zweifel eine Personification der alten ägyptischen Priesterweisheit.

**) Ueber die zuerst erwähnte Lehre vgl. noch Seyffarth: Theologische Schriften der alten Aegypter, nach dem Turiner Papyrus zum ersten Male übersetzt, Gotha 1855, (leider nicht ganz zuverlässig). Ueber die Güte der Quelle, woraus Franz Patricius schöpfte, nämlich des von ihm auf Cypern um 1590 wieder aufgefundenen neuplatonischen „Dialogs der Isis mit Horos,“ hat sich auch Gladisch: Empedokles und die Aegypter, Leipzig 1858, S. 49, vortheilhaft ausgesprochen.

tern die Hierophanten, bei den Babyloniern die Chaldäer und bei den Indern die Gymnosophisten, ebenso wie bei den Galliern die Druiden und bei den Griechen die spätern Philosophen befaßt (3, 359). Freilich hat schon Plinius über die magische Wissenschaft und Kunst der Parsen und Aegypter gespottet. Indessen gilt gewiß auch von ihr, daß sie im Anfang gut, hierauf durch Mißbrauch schlimm und verbrecherisch geworden, und erst zuletzt in Superstition und Ignoranz gefallen ist. Nach Franz Patricius war sie ursprünglich und in ihrer reinen Gestalt nichts Anderes, als eine Verehrung Gottes und eine Erkenntniß der Kräfte des Himmels und der Natur — und Clasen bezeichnet sie daher gewiß mit Recht als Theologia gentilis, welche eben das schon zu leisten versprochen habe, was erst die christliche Philosophie wirklich zu leisten vermöge (8, 335. 3, 374 ꝛc.). Einen tiefern Aufschluß über die Astrologie als älteste Physik und über die Magie als einen Grundbegriff aller Philosophie haben erst Paracelsus und Jacob Böhme gegeben (8, 224 ff. 4, 374 ff. ꝛc.). So gefaßt sind diese Lehren grundbestimmend für das ganze System Baader's geworden. Hier möge nur noch davon bemerkt werden, daß Baader das Bild eines alten Magiers vornehmlich in St. Martin zu erblicken glaubte (11, 147) — und daß, wie er sagt, auch Schelling gleich den Magiern des Orients den Beruf des Menschen darin gesetzt habe, durch die Verknüpfung des (nur durch den Menschen) Möglichen mit dem (ohne ihn) Wirklichen das Nothwendige bildend zu Stande zu bringen und so gleichsam sich selbst zum ewigen Tempel der Einheit zu erbauen (3, 240).

Was andere asiatische Philosopheme betrifft, so kommen außer den Chinesen, über die Windischmann geschrieben hat (8, 114), vorzugsweise die Inder und die Parsen in Betracht, bei denen sich Baader an die Darstellusg Baur's hält (3, 412).

Die Lehre der Inder oder Braminen nahm das Interesse Baader's besonders deßhalb in Anspruch, weil er deren mehrfache Uebereinstimmung mit J. Böhme bemerkte (2, 301). Die

älteſte Lehre der Inder war keineswegs pantheiſtiſch, ſondern wollte nur in allen Naturerſcheinungen etwas Menſchliches anerkannt wiſſen (3, 361). Die von dieſen älteſten Indern bereits geglaubte göttliche Dreieinigkeit hatte merkwürdiger Weiſe zwei Savitri in einem Weſen, d. h. ein männliches (inneres) und ein weibliches (äußeres) Princip, welche von den Indern als Sonne und Mond bezeichnet wurden. Sie verhalten ſich ganz ſo, wie verbe und parole nach St. Martin, oder wie Logos und Sophia nach J. Böhme (1, 299). Mit der Sophia J. Böhme's, von ihm (nach Paracelſus) auch Imagination oder unmittelbare magiſche Anſchauung genannt, iſt gleichfalls identiſch die altindiſche Maja, die nicht mit der täuſchenden Maja der ſpätern Inder verwechſelt werden darf (8, 277). Hiernach ſind derſelbe Begriff: Maja bei den alten Indern, Chochma oder Sophia bei den Hebräern, Idea bei den Griechen (Platonikern) und Imagination oder Magia bei J. Böhme (9, 377). — Dagegen iſt der ſpäter in Indien aufgekommene Buddaismus allerdings Pantheismus und zwar die älteſte Form deſſelben, zu der in der Folge noch der verdorbene Kabbalismus und in der neuern Zeit die Lehren Spinoza's, Schelling's und Hegel's gekommen ſind (14, 472). Schon jener älteſte indiſche Pantheismus lehrte einen Abfall Gottes von ſich ſelbſt, mit hierauf folgender Büßung und Läuterung ꝛc. (2, 146).

Ebenſo iſt auch die älteſte Lehre der Parſen noch keineswegs dualiſtiſch geweſen (3, 412). Vielmehr unterſchieden nur die alten Parſen (im Zendaveſta), wie die alten Deutſchen (in der Edda), die im ewigen Licht ſchaffende Doppelkraft oder Feuer- und Waſſerwelt (Muſpel- und Niflheim) (3, 274). Auch dieſe altparſiſche Lehre über Ahriman und Ormuzd findet den Schlüſſel ihres Verſtändniſſes in der Lehre J. Böhme's (3, 389). Mit Recht haben die alten Parſen beide als Geborne oder als Geburten aufgefaßt, dann aber freilich (in der jüngern Deutung der Lehre) große Fehler begangen (8, 180 ff.), namentlich in Bezug auf Ahriman, indem ſie hierbei das Feuerſprechen in und außer der Creatur verwechſelten (9, 88). Daumer, der dies

nicht beachtete, hat sich ganz irrthümlich über Ormuzd und Ahriman erklärt und dabei geradezu Manichäisches aufgestellt (14, 38. 13, 209. 9, 317. 10, 47). Von dem weit jüngern persischen Häretiker Mani, dem Stifter des Manichäismus, kann erst später die Rede seyn.

Das Judenthum und die Philosophie.

Zu den Völkern des Orients gehörten auch die Juden, und sowohl durch ihre Traditionslehre als durch die von ihnen auf uns gekommene heilige Schrift stehen sie namentlich mit der christlichen Philosophie in der allernächsten Beziehung. Allerdings nämlich hat das Judenthum außer der h. Schrift auch noch eine mündliche Tradition besessen. Denn überall gehören beide, Schrift und Tradition, aufs Engste zusammen und die Eine läßt sich ohne die Andere gar nicht denken, so wenig als sich leugnen läßt, daß die jüdische Nationalkirche das Vorbild der christlichen Kirche gewesen ist (7, 212) und überhaupt sich das Judenthum zum Christenthum, wie die Knospe zur Blüthe verhält. Zudem weist uns ja die h. Schrift selbst z. B. in Betreff der Messiaslehre auf noch andere Quellen der Religionswissenschaft hin, nämlich auf die jüdische Tradition und die von ihr getragene jüdische Mystik. Hat doch Christus selbst nur den Juden (mit Ausschluß der Samaritaner und der Heiden) ein Wissen dessen beigelegt, was sie anbeten (8, 301)! Mit Bezug hierauf dürfen wir wohl sagen: Nicht nur das Heil, sondern auch die Wissenschaft kommt von den Juden (7, 36. 8, 51)! Auf diese tiefern, zum Verständniß der Schrift unentbehrlichen jüdischen Traditionslehren haben noch die ältesten christlichen Kirchenväter nähere Rücksicht genommen (3, 362). Aber zum großen Nachtheil für die christliche Religionswissenschaft ist später die jüdische Mystik beinahe ganz in Vergessenheit gerathen, besonders seitdem Dionysius Areopagita fast nur die heidnische Mystik beachtet hatte und auf ihn dann weiterhin Scotus Erigena, Thomas von Aquin u. s. w. sich stützten (8, 303 ff. vgl. 8, 14). Erst in der neuern Zeit hat man wieder mehr Rück-

ſicht auf die Juden genommen, und beſonders hat Molitor durch ſeine Philoſophie der Tradition ſich hierin ein großes Verdienſt erworben (8, 140 und v. a. St.). — Soll nun das Eigenthümliche der in der jüdiſchen Kabbalah oder Tradition niedergelegten althebräiſchen Philoſophie noch etwas näher hervorgehoben werden, ſo iſt vor Allem aufmerkſam zu machen auf die eigenthümliche Zahlenlehre derſelben, mit der auch die J. Böhme's mancherlei Berührungspunkte hat (4, 252 ff.). In dieſer Zahlenmyſtik wurde unter Anderm eine Lehre vorgetragen von dem eingebornen (unigenitus) und von dem erſtgebornen (primogenitus) Sohne Gottes, entſprechend der Lehre von dem λόγος ἐνδιαθετος und dem λόγος προφορικος (3, 382); ferner von der Chochma = Sophia = Idea (9, 182. 14, 32), womit auch der Mundus archetypus identiſch iſt (14, 13); desgleichen von den ſieben Sephirot oder Vitalgeiſtern, den ſieben Naturgeſtalten J. Böhme's entſprechend (7, 114 ff. 190); und endlich von den vier Welten, auf welche Lehre ſchon der Prophet Jeſajah (43, 7) angeſpielt hat (4, 254 ꝛc.). Die dieſe und andere Lehren umfaſſende Kabbalah iſt die älteſte Tradition, die es gibt (12, 83) und ein Torſo der älteſten Naturphiloſophie (15, 168). Doch es ſind von den alten und ächten Lehren derſelben die ſpätern, mehrfach entſtellten und mißverſtandenen kabbaliſtiſchen Lehren zu unterſcheiden, die offenbar Pantheismus enthalten (14, 472). Dahin gehört z. B. die Behauptung, daß die Schöpfung nichts Anderes ſey, als eine Entfaltung (Evolution) der göttlichen Subſtanz, und daß die endliche Vollendung (Integration) der Geſchöpfe bewirkt werde durch eine Reſorption derſelben in Gott (3, 382). Auch das Hineintragen der Geſchlechter in Gott, obwohl dieſes in einem gewiſſen Sinn wohl zuläſſig iſt, hat doch ſo, wie es von den Kabbaliſten und Schwenkfeldianern angenommen worden, etwas ganz Irreleitendes (8, 112). Nicht minder leidet die Trinitätslehre der Kabbalah, wenigſtens nach ihrer Darſtellung in Wachter's Elucidarius cabbalisticus, an tiefen Gebrechen (3, 383. 405 ff.). Nur aus ſolchen adulterirten kabbaliſtiſchen Traditionen hat Spinoza geſchöpft (3, 383). Zu-

gleich ist noch zu beachten, daß die alte Kabbalah der Juden ebenso wie die alte Magie der Heiden, allerdings nicht blos eine Wissenschaft, sondern auch eine Kunst war, welche in dem Ausüben höherer Kräfte bestand. Beide aber haben bezüglich ihres Verderbnisses gleiches Schicksal gehabt; darum ist auch der jüdischen wie der heidnischen Magie mit Recht vom Christenthum ein Ende gemacht worden (3, 375). Dennoch hat Martinez Pasquales, geleitet von der Ansicht, daß Judenthum, Christenthum und ein höheres, beide verklärendes, Drittes zu unterscheiden seyen, es unternommen, das Judenthum nicht blos in seinen Formen, sondern auch in seinen magischen Kräften wieder zu vergegenwärtigen (4, 118). In der That ist die heutige Zerfahrenheit so groß, daß selbst ein frommes Heidenthum noch besser ist, als ein schales Christenthum, und man daher wohl sagen kann, man müsse erst wieder ein rechter Jüde und ein rechter Heide werden, bevor man wieder ein rechter Christ werden könne (3, 370. 10, 293)*).

Wir glauben das, was bei Gelegenheit des Hebräischen von Baader über Fragen vorgebracht ist, die in das Gebiet einer religiösen Sprachphilosophie gezogen werden könnten, hier übergehen zu dürfen. So die Hypothese van Helmonts über das Hebräische als Ursprache, Bonalds über die erste Mittheilung der Buchstabenschrift auf dem Berge Sinai, Kaindl's über den etymologischen Zusammenhang des Hebräischen mit dem Deutschen, Baader's selbst u. A. über den philosophischen Tiefsinn der hebräischen Sprache, z. B. daß sie kein Präsens habe u. dgl.

Für uns unmittelbar weit wichtiger noch, als alles von der jüdischen Tradition Bekannte, und auch für die Philosophie als solche höchst belangreich (11, 65. 92 ff. ꝛc.) ist dann aber die heilige Schrift, die wir gleichfalls den Juden verdanken;

*) Wir können nicht umhin, hier zu bemerken, daß ein rechtes Verständniß der Kabbalah bei Baader nicht zu suchen ist, schon deßhalb weil ihm die hebräischen (aramäischen) Quellen dafür nicht zugänglich waren. In dieser Beziehung ist Molitor ein viel zuverlässigerer Führer.

denn es sind ohne Frage die heiligen Schriften des alten und neuen Testamentes die zuverlässigste Geschichte des Göttlichen und Menschlichen (9, 384 ff. 5, 46). Die h. Schrift dient nicht blos zur Praxis (Empirie), sondern auch zur Speculation (10, 14). Daher muß auch ihre Auslegung nicht blos buchstäblich und historisch, sondern zugleich im tiefern Sinne mystisch d. h. speculativ seyn, indem sie die Conformität des universellen und partiellen Geschehens nachzuweisen oder den Grundsatz zu befolgen hat: Mutato nomine historia (nicht fabula) de te narratur (8, 244). Daß Schrift und Tradition nothwendig zusammengehören, ist schon vorhin bemerkt. Aber auch die Anerkennung der kirchlichen Auctorität kann dabei nicht umgangen werden, indem z. B. die Annahme des Kanons der h. Schrift nur in Folge derselben geschehen kann (5, 150). Was ferner das Verhältniß ihrer einzelnen Theile betrifft, so ist für die Speculation das alte Testament wichtiger als das neue, indem von letzterem ersteres überall vorausgesetzt wird (8, 50). Insbesondere ist die Genesis ein höchst tiefsinniges Buch (7, 329 ff. ꝛc.), gleichsam eine rückwärts gekehrte Apokalypse (2, 119. 8, 226), doch liegt ihrer Schöpfungsgeschichte als Voraussetzung zu Grunde die von den Sagen aller Völker bezeugte Katastrophe des Himmels und der Erde, welche veranlaßt durch den Geisterfall das Materiewerden der Natur herbeiführte (3, 318. 8, 79. 5, 256. 7, 294 ꝛc.). Ebenso findet sich in den Sprichwörtern Salomo's (8, 22) und dem Buche der Weisheit (9, 12) die erste ausdrückliche Erwähnung der Sophia als der Mitwirkerin oder des Organs Gottes (als Princips), wofür dann im Sinne der Apokalypse (14, 4) auch noch der Name Jungfrau gebraucht wird (2, 247. 13, 186). Auf die Wichtigkeit von Paulus, Johannes und Jacobus für die Speculation kommen wir später noch besonders zu sprechen. Doch gilt nicht alles in der Schrift Gesagte für uns in gleicher Weise: das levitische Gesetz z. B. und der Pontifex Maximus sind alttestamentliche Begriffe, die nicht im neuen Bunde wieder geltend zu machen sind (7, 364 vgl. 10, 152 — 159).

So viel über das, was im Orient für die Philoſophie geſchehen iſt. Es ergibt ſich daraus von ſelbſt, daß namentlich die Religionswiſſenſchaft nothwendig auf den Orient zurückgehen muß (8, 304). Wenn dann noch in anderer Beziehung geſagt wird, daß für den Occidentalismus und den Orientalismus in der deutſchen Philoſophie, deren erſterer als Mechanismus und Tod, letzterer aber als Dynamismus und Leben anzuſehen ſey, der (kritiſche) Scheidepunkt in Kant falle (3, 242. 1, 385): ſo läßt ſich ohne Zweifel auch hieraus die hohe Bedeutung ermeſſen, welche Baader dem Orientalismus als Baſis der Religionswiſſenſchaft beigelegt wiſſen wollte. Aus eben dieſem Grunde konnte es ihm gewiß nicht einfallen, jenen neuern Forſchern beizuſtimmen, die alle Philoſophie lediglich aus dem Occident, nämlich aus Griechenland, ableiten, dagegen dem Orient jede eigentlich philoſophiſche Leiſtung abſprechen.

Uebrigens citirt Baader, was beſonders für das Folgende bemerkt werden mag, von Handbüchern über Geſchichte der Philoſophie nur Degerando's Geſchichte der philoſophiſchen Syſteme, Paris, 1804 (5, 45. 51. 1, 175 ꝛc.).

Recenſionen.

Unterſuchungen über die Echtheit und Zeitfolge Platoniſcher Schriften und über die Hauptmomente aus Platos Leben. Von Dr. Friedrich Ueberweg. Eine von der kaiſ. Akademie der Wiſſenſchaften in Wien gekrönte Preisſchrift. Wien, 1861.

Platon's begeiſternde Kraft hat in den letzten 60 bis 70 Jahren mehr als in manchen Jahrhunderten vorher zum Sinnen und zur Forſchung angeregt. Während Heindorf nach dem Vorgange F. A. Wolf's, auf Kritik und Exegeſe des Textes der platoniſchen Dialogen die Normen der neueren Philologie anwendete, machte Fr. Schleiermacher den erſten durchgreifenden Verſuch, die Gliederung derſelben nachzuweiſen und nach inneren Beziehungen den Faden aufzufinden, durch den ſie zu fortſchreitender Entwicklung der Lehre verbunden wür-

den; und bald darauf folgte J. Becker's durch sorgfältige Vergleichung einer großen Menge von Handschriften und durch seinen kritischen Sinn eine neue Aera der Kritik dieses Schriftgebiets begründende Gesammtausgabe der platonischen Schriften. Hatte Schleiermacher vorausgesetzt, daß abgesehen von den in sokratischer Weise verfaßten Dialogen und einigen Gelegenheitsschriften, die früh im Geiste des Plato aufgetauchten Grundgedanken seines Systems, wie sie sich vorzüglich im Phädrus aussprechen, in einer Reihe stetig fortschreitender Gespräche, nach der theoretischen wie ethischen Seite, als innere vollständigere Darstellung seiner Ideen allmählig sich entwickelt hätten: so glaubte später Fr. Hermann nachweisen zu können, wie Plato ursprünglich ganz Sokratiker, allmählig durch Verkehr mit dem Megariker Euklides, durch seine Reisen und seine Bekanntschaft mit den pythagorischen Lehren zu den ihm eigenthümlichen Ueberzeugungen gelangt sey und sich nach und nach in fortschreitender Vertiefung ausgebildet habe.

Während daher Schleiermacher den Phädrus als Jugendwerk Plato's betrachtet hatte, hielt ihn Hermann für das Werk seiner reiferen Jahre und mit Stallbaum u. A. für das Antrittsprogramm der nach Vollendung seiner Reisen etwa im vierzigsten Jahre von ihm eröffneten Schule. Der Hermannsche Versuch, in den Bildungsgang Plato's und seiner Lehren einzudringen, hatte viel Bestechendes und vorzüglich Steinhart in seinen mit begeisterter Liebe geschriebenen Einleitungen zu den platonischen Dialogen, und Susemihl in seiner genetischen Entwickelung der platonischen Philosophie, verfolgten ihn weiter, aber gelangten zu bedeutend von einander und von Hermann abweichenden Ergebnissen rücksichtlich der Zeit und Reihenfolge der platonischen Dialogen. Andre blieben dem Schleiermacherschen Grundgedanken treu, ohne die darauf gegründete Verbindung der Dialogen zu Einer stetig fortschreitenden Reihenfolge vertreten zu können. Schon Schleiermacher hatte in den Nachweisungen der überleitenden Beziehungen von je einem Dialog zu dem folgenden mißliche Deutungen zu Hülfe nehmen müssen;

mehr noch mußten die Vertreter der andern Richtung zu nicht erweislichen Voraussetzungen ihre Zuflucht nehmen. Ueber dem Streben nach dem einen oder andern jener Principien, Einsicht in die Reihenfolge der platonischen Dialogen, wenigstens der lehrhaften, zu gewinnen, war nicht selten unbefangene Prüfung der Oekonomie je eines der Dialogen gefährdet worden, wie Bonitz durch streng logische Zergliederung des Theätetus und einiger anderer platonischer Gespräche nachgewiesen hat. Ihm verdankt auch wohl die von der k. k. Akademie der Wissenschaften sehr zweckmäßig und zeitgemäß gestellte Preisaufgabe zur Revision der kritischen Untersuchungen über die Zeitfolge der platonischen Dialogen, ihre Anregung. Der Bewerbungsschrift des Dr. Ueberweg, Privatdocenten der Philosophie in Bonn, ward der Preis zuerkannt, und mit wie vollkommnem Rechte zeigt die nunmehr im Druck vorliegende Untersuchung.

Das Buch beginnt mit einer sorgfältigen und unbefangenen Erörterung der verschiedenen neueren Versuche, die Zeitfolge der platonischen Dialoge festzustellen, und geht von Tennemanns Arbeit aus und zu Schleiermachers ohngleich höher und tiefer greifendem Unternehmen über, den Organismus der platonischen Werke herzustellen und die einzelnen Glieder an ihrem natürlichen Orte in dem Ganzen und in ihrer wesentlichen Verbindung untereinander aufzuzeigen. Der Verf. richtet zunächst sein Augenmerk auf die methodischen Bestimmungen, die aus den im Phädrus aufgestellten Behauptungen über die Wirkungsart der Schrift sich folgern ließen. In der Erklärung der bekannten Stelle im Phädrus (p. 275 ff.) weicht er darin von Schleiermacher ab, daß er in d. W. p. 277 u. f. durchaus keine Beziehung auf eine Klasse von Schriften zugeben will, deren Zweck sey, den noch nicht wissenden Leser zum Wissen zu führen. — Selbst die Richtigkeit seiner Erklärung zugegeben, können wir die daraus gezogene Folgerung nicht gelten lassen, daß Plato's Schriften, wenigstens die nach dem Phädrus verfaßten, zum größten Theil wirkliche von demselben, wenn auch nicht gerade mit den benannten Personen geführte Untersuchungen mit rela-

ihrer Treue wiedergäben. Weder können wir zugeben, daß Plato in seiner künstlerisch schriftstellerischen Thätigkeit an solcher bloßen Reproduktion des mündlich Verhandelten sich habe begnügen lassen, noch daß mindestens ein guter Theil der von Schleiermacher für seine Annahme geltend gemachten Eigenthümlichkeiten der platonischen Dialogen nicht anders richtig zu verstehen sey, als unter der Voraussetzung, der Verfasser habe seine Leser nöthigen wollen, die darin geführten Untersuchungen selbstthätig nachzuerzeugen, oder das Nichtverstehn derselben sich selber zu gestehn. Jene mythisch gehaltenen Erklärungen darf man nicht pressen, zumahl der Urheber in der Anwendung sie so augenscheinlich thatsächlich beschränkt. Bezeichnet er auch das Schreiben über das Gerechte, Schöne und Gute als ein edles und herrliches Spiel, so hat er sich ja ähnlich über die Untersuchungen der Physik ausgesprochen, und doch wohl in seinem Timäus, wie ja auch unser Verf. sehr entschieden anerkennt, mit allem Ernste der Erforschung sich unterzogen. Im Uebrigen begnügt sich Ueberweg vor der Hand, mit treuer und lichtvoller Bestimmtheit die Grundgedanken Schleiermacher's und was derselbe für Abfolge der Dialogen daraus gefolgert, wiederzugeben und läßt auch nicht außer Acht, daß Schleiermacher anerkenne, in dem langen Zeitraume seiner schriftstellerischen Thätigkeit möge Plato im Einzelnen seine Gedanken vielfach berichtigt oder auch gegen andre vertauscht haben, und daß ganz wohl von Bildungsstufen die Rede seyn könne (S. 21—31). Ohngleich kürzer faßt Ueberweg sich, wie billig, in der Erörterung der Ast'schen Annahme, daß der oberste Zweck der platonischen Dialoge nicht in der Erkenntniß, sondern in der künstlerischen Darstellung sich finde (S. 31—34), — nicht ohne den Mangel an eindringlichem Verständniß oder hinreichender Beachtung der Schleiermacher'schen Ansicht zu rügen. Sochern dagegen wird nachgerühmt, daß er bei dem Bestreben, die Zeitfolge der platonischen Schriften auszumitteln, den Zweck gehabt habe, die Erkenntniß des philosophischen Entwickelungsganges Plato's, die Biographie seines Geistes in den Perioden des Wachsens, der Vollendung, und sey es auch der Ab-

nahme, zu enthüllen (S. 36—37). Im Uebergange zu K. Fr. Hermann, werden Herbart's Versuche, die Bedeutung, die Genesis und die stufenweise Umbildung der Ideenlehre darzulegen, charakterisirt. Der Unterschied derselben von den Hermann'schen wird dahin bestimmt, daß Herbart in der Umwandlung nicht, wie Hermann, einen Forschritt zu höheren Stufen, sondern vielmehr eine Mitaufnahme heterogener Bestimmungen, in Folge nothgedrungener Rücksicht auf anfangs Unbeachtetes finde; ferner daß jener nur die Genesis als solche zu verstehn suche, sofern dieselbe auf die Erkenntniß der Wirklichkeit gerichtet sey, Hermann dagegen in der geschichtlichen Betrachtung im Ganzen und Einzelnen das teleologische Element mit aufnehme: den Glauben an einen stufenweisen Fortgang zum Besseren, der durch successive Assimilirung der philosophischen Errungenschaften aller früheren Denker zu Stande gekommen sey (S. 38—43). In ähnlicher Weise wird das Verhältniß von Schleiermacher zu Herbart und Hermann erörtert, des letzteren Sonderung dreier schriftstellerischer Perioden Plato's angegeben, und demnächst im Uebergang zur Hervorhebung seiner Beweisgründe die leidenschaftliche Form seiner Polemik gerügt, zugleich jedoch hervorgehoben, was zu milderer Beurtheilung derselben dienen könne. Die von Hermann zur Rechtfertigung seiner Ansicht im Gegensatz gegen die Schleiermacher'sche geltend gemachten Argumente begnügt sich der Verf. hier gleichfalls aus den verschiedenen hierher gehörigen Schriften desselben übersichtlich zusammenzustellen, mit eingestreuten berichtigenden Bemerkungen, ohne jedoch in eigentliche Prüfung der Theorie selber schon einzugehen. In den Bemerkungen wird zuerst die Behauptung zurückgewiesen, Schleiermacher habe mit Unrecht die gegen alle philosophische Schriftstellerei gerichtete Erklärung im Phädrus lediglich auf die zusammenhängende systematische Einkleidung im Gegensatz zu der dialogischen bezogen, und zugleich die daran geknüpfte Annahme, die dialogische Form der platonischen Schriften sey eine geschichtlich gegebene, keineswegs frei gewählte. Nicht minder wird die Unklarheit der Unterscheidung von Principien und Anwendung derselben nachgewie-

sen und die Folgerung daraus verworfen, nur für letztere seyen die platonischen Schriften bestimmt, die Entwickelung der Principien dagegen dem mündlichen Unterricht vorbehalten. Demnächst werden die einander entgegengesetzten Behauptungen Schleiermacher's und Hermann's über die Unterschiede der Form in den verschiedenen Gruppen platonischer Schriften geprüft (S. 73 ff.), und zuerst Schleiermacher's Verfahren durchaus gebilligt, welcher aus der Stelle im Phädrus den für Plato nothwendigen Gang zunächst des mündlichen Unterrichts, dann auch nach gewissen Voraussetzungen, den der schriftstellerischen Thätigkeit im Ganzen und Großen zu erschließen gesucht habe.

Zugleich wird gezeigt, wie die Anwendung des von Aristoteles (Eth. N. 1, 2) auf Plato zurückgeführten zwiefachen Weges, des Ausgangs von den Principien und des Rückgangs zu ihnen, in den Dialogen (de Rep. VI, 510. VII, 531. Phädo 101, d. und selbst Phädr. 265, d.) sich nachweisen lasse, und damit Schleiermacher's Schluß gerechtfertigt, daß, da wir platonische Schriften von annähernd systematischem Charakter besitzen, diese andre von elementarem Charakter zur methodischen Voraussetzung haben müßten. Jedoch wird erinnert, es könne zwischen dem Aufgang zu und dem Rückweg von den Principien ein Verweilen in der Region der Principien eingeschoben werden, und diesen Charakter vindicire Schleiermacher den Dialogen seiner zweiten Periode. Dagegen will Ueb. die Annahme nicht gelten lassen, daß alle elementarischen Dialoge früher als die systematischen und noch weniger, daß sie alle in begründender Beziehung auf letztere verfaßt seyen, ohne jedoch über die Frage der methodischen Verknüpfung hier schon entscheiden zu wollen. Dann werden die Gründe beleuchtet, aus denen Hermann eine durchgängige methodische Verknüpfung der platonischen Schriften nicht zugeben wolle, und zwar theils wegen der gegebenen Form des Dialogs, theils wegen Unstatthaftigkeit der historischen Voraussetzungen, auf denen jene Annahme beruht. In ersterer Beziehung wird eingeräumt, daß nur zwei Reihen, Theätetus, Sophistes, Politikos, und Republik, Timäus, Kritias, durch innere

und äußere Beziehungen zu je einem methodisch abgestuften Ganzen von Plato selbst verknüpft worden seyen, jedoch die von Hermann daraus gezogene Folgerung beschränkt, — freilich in Rückblick auf die vorher von Ueb. aufgestellte Behauptung: um wahrhaft historisch zu urtheilen, müßten wir uns von der schiefen Auffassung losmachen, in der wir ursprünglich in naiver Weise befangen zu seyn pflegten, als hätte Plato, zunächst für unser Bedürfniß Sorge tragen wollen, da er doch für seine Schule geschrieben habe, wie die Apostel für ihre Gemeinden (S. 80 vgl. 86 f.). Können wir nun diese Behauptung auch nicht für begründet halten, so müssen wir doch damit einverstanden seyn, daß in der Oekonomie des einzelnen Dialogs die strengste Planmäßigkeit herrschen müsse, und wiederum in der Abfolge der Klassen; ferner auch in der Verbindung der formell mit einander verknüpften Dialoge; wie weit aber noch darüber hinaus methodische Verknüpfung sich erstrecke, lasse sich nur auf Grund der Einzelforschung ermitteln (S. 82). Hermann's Behauptung, sofern Schleiermacher zwischen Theätetus und Sophistes die Gespräche Meno, Euthydemus und Kratylus einschiebe, erkenne er an, daß seine Methode mit Plato's eigenen Fingerzeigen in Widerspruch stehe, — wird mit Recht zurückgewiesen. Ebenso die Beschuldigung, Schleiermacher komme in Widerspruch mit seinem Princip, indem er zugebe, daß eine gewisse Inkongruenz zwischen der inneren Entwickelung und der äußeren Entstehung eines platonischen Werkes sehr wohl möglich sey (S. 82—84). Wenn dagegen Hermann gegen das Schleiermacher'sche Princip, zum Nachweis der Unhaltbarkeit der nothwendigen historischen Voraussetzungen desselben, einwendet, es müsse ihm zufolge Plato von vornherein Ziel und Zweck des Ganzen schon den Grundzügen nach mit solchem Bewußtseyn vor Augen gehabt haben, daß seine ganze Schriftstellerei nichts als die planmäßige Ausführung der in seiner ersten Jugendschrift, oder auch, wie Ueberweg hinzufügt, bei Antritt seines Lehramts und der Herausgabe des Phädrus, entworfenen Grundzüge gewesen wäre, so tritt ihm der Verf. bei und behauptet,

wenn man, um diesem Argumente zu begegnen, meine, Schleiermacher's Theorie sey nicht so zu verstehn, als hätte Plato einen anfänglich entworfenen Plan mit Absicht und Bewußtseyn durchgeführt, es liege vielmehr eine naturgemäße methodische Entwickelung vor, so sey damit eins der wesentlichsten Elemente der Schleiermacher'schen Ansicht aufgegeben (S. 85—88). Aber kann man, wenn man die Grundzüge eines Lehrgebäudes mit Klarheit und Bestimmtheit entworfen hat, sich in der Entwickelung desselben nicht von den inneren Beziehungen leiten lassen, die nach und nach in der Ausführung hervortreten? Nehmen wir an, daß Plato von vornherein die Absicht gehabt, die ihm feststehenden Principien in fortschreitender Weise nach den inneren Beziehungen, wie sie sich nach und nach ergeben würden, zu entwickeln, so setzen wir lediglich voraus, was bei der Entwickelung, man darf wohl sagen, jedes Systems stattfindet. Die Schleiermacher'sche Theorie wird dadurch keineswegs im Princip aufgehoben, und es findet keine unhaltbare Vermischung der beiderseitigen Ansichten (der Schleiermacher'schen und Hermann'schen) statt. — Eines größeren Einverständnisses mit dem Verf. erfreue ich mich rücksichtlich der Prüfung der von Hermann für seine eigene Theorie geltend gemachten Gründe. Auch ich erkenne gern an, daß Veränderungen in Plato's philosophischer Anschauungsweise wirklich stattgefunden haben. Daß Plato erst später seine Ideen auf Zahlen zurückgeführt habe, bezeugt Aristoteles unwiderleglich; auch daß die Ideenlehre in ihrer ursprünglichen Form als das Ergebniß des gemeinsamen Einflußes der heraklitischen Lehre vom ewigen Fluß der Dinge und der sokratischen Lehre vom Begriff (mit Berücksichtigung der eleatischen Lehre vom ewigen, unveränderlichen Seyn, fügen wir hinzu) zu betrachten sey, den Plato eben nur zu objectiviren gebraucht habe, um dem unabläßlichen Fluß des Sinnlichen durch Begriffe von unwandelbarer Festigkeit, als stets beharrliche, übersinnliche und wahrhaft seyende Wesenheiten gefaßt, Grenzen zu setzen. Doch auf diesen Punkt kommen wir später zurück. Mit jenen aristotelischen Zeugnissen die platonischen Aeußerungen im Phädo

(p. 96 ff.) unter der Voraussetzung zu verbinden, daß Plato darin seinen eigenen philosophischen Entwickelungsgang, nicht den des Sokrates, schildere, ist, wie der Verf. zeigt (p. 92 ff.), allerdings bedenklich. Wir wollen auch mit dem Verf. Hermannen zugeben, daß das platonische System, als auf den Ergebnissen der gesammten früheren Philosophie der Griechen gegründet, erst zur Vollendung gelangen konnte, nachdem der Urheber desselben sich zuvor mit den ältern Philosophemen durch eingehendes Studium vertraut gemacht habe. Ob aber die philosophische Entwickelung Plato's wesentlich nur in die frühere Zeit vor Beginn seiner schriftstellerischen Thätigkeit und dazu vielleicht noch eine Umbildung seiner Ideenlehre oder doch ein Anbau an dieselbe in die letzte Zeit seines Lebens falle, oder ob diese Entwickelung wesentlich der Zeit seiner schriftstellerischen Thätigkeit angehöre: ist eine Frage, die auch wir für eine solche halten, welche in dieser Allgemeinheit aufgefaßt, ohne ein genaueres Eingehn in die Einzelheiten, zu sicherer Entscheidung nicht gelangen könne. Selbst wenn Dialoge wie Protagoras und die kleineren ihm sich anschließenden keine Hinweisung auf die Ideenlehre enthielten, was wir jedoch dem Verf. nicht zugeben, würde diese Thatsache nach der einen wie nach der andern Annahme sich erklären lassen. Ebenso zweifelhaft ist die Beziehung des Phädrus und der auf ihn gefolgten Dialoge zu der Lehrthätigkeit Plato's in der Schule, auch wenn man die Abfassung seiner Schriften auf seine spätere Zeit beschränkt. Der Verf. benutzt die Erörterung des letzten auf diese Frage bezüglichen Punktes, um die Annahme Munk's, der Cyklus der Hauptschriften Plato's beruhe auf der Absicht ein Idealbild des Sokrates als Philosophen zu entwerfen, und die Ordnung der Dialogen sey durch das jedesmalige Lebensalter des Sokrates bestimmt, einer sehr glimpflichen Prüfung zu unterziehen (S. 103 ff.). Sollte aber der Protagoras mit den sich ihm anschließenden kleineren Dialogen für eine der frühesten Schriften zu halten seyn, wie der Verf. demnächst zeigen will, so sey, meint er, die Annahme eines durch die platonischen Schriften sich hindurchziehenden Entwickelungs-

ganges ihres Verf. für höchst wahrscheinlich und fast durchaus unabweisbar zu halten (S. 105). In der Prüfung der näheren Ausführung des Hermann'schen Princips sucht der Verf. (S. 106—111) zu zeigen, daß beide Gesichtspunkte, der einer methodischen Absichtlichkeit und der einer Selbstentwickelung Plato's durchweg mit einander zu verbinden seyen; in Bezug auf das Verhältniß der äußeren Anregungen zu den inneren Motiven der Entwickelung, daß Hermann in der Durchführung zu großes Gewicht auf das erstere Moment lege, und zur näheren Bestimmung der Entwickelungsstufen im Einzelnen und der Beziehung der Schriften auf dieselben, verweist er auf die folgenden Einzeluntersuchungen, die denn auch auf die Annahme Späterer eingehn und die selbständigen Forschungen des Verf. an die Kritik anknüpfen. Die vielen zur Durchführung seines Princips erforderlichen unerweislichen Voraussetzungen Hermann's sind vorläufig ungerügt geblieben.

Den zweiten speciellen Theil eröffnen zur Ausmittelung fester Ausgangspunkte sehr sorgfältig geführte Untersuchungen über die Zeit der Geburt, des Todes und derjenigen Reisen Plato's, welche in den Abschnitt vom Tode des Sokrates bis zu seinem vierzigsten Lebensjahre fallen (S. 113—130); mit den wesentlichen Ergebnissen dieser Untersuchungen einverstanden, gehen wir in Prüfung derselben hier nicht näher ein. Die Untersuchung über Echtheit und Zeitfolge der platonischen Dialoge wird demnächst so geführt, daß zuerst jene und so weit thunlich, letztere für eine gewisse Anzahl derselben durch äußere Zeugnisse, insbesondere aristotelische, festgestellt wird, um demnächst nach den auf diese Weise gewonnenen Ergebnissen auch über Echtheit und Zeitfolge solcher Dialoge, die nicht durch äußere Zeugnisse genügend bewährt sind, entscheiden zu können. Von Neuem werden daher nach Trendlenburg's, Zeller's und Suckow's Vorgange die aristotelischen hierhergehörigen Stellen geprüft, zur Entscheidung über das in dieser Beziehung noch Zweifelhafte und besonders durch Suckow Bezweifelte. Dabei wird, da in der ganzen uns erhaltenen alten Literatur keine Spur einer Be-

ziehung auf ein platonisches Werk sich findet, welches heute nicht mehr vorhanden wäre, vorausgesetzt, daß wenn Beziehungen auf platonische Aeußerungen, ohne Bezeichnung des Wo, nur auf Stellen eines einzigen der unter Plato's Namen auf uns gekommenen Dialoge paßt, ein solcher als durch ein aristotelisches Zeugniß als echt bewährter gelten müsse. Timäus, die Bücher vom Staate und von den Gesetzen werden mehrfach von Aristoteles als platonisch bezeichnet. Die dennoch gegen die Echtheit der Gesetze erhobenen Zweifel zu prüfen, liegt außer dem Bereich dieser Untersuchung. Die Beziehungen auf Phädo, ohne daß Plato's Namen genannt würde, finden unbezweifelt ihre Anwendung auf Stellen des uns als platonisch überlieferten Dialogs. Die Echtheit des Phädrus wird gewährleistet theils durch das daraus Angeführte und in unserm Dialog sich Wiederfindende, theils durch Beziehung auf die platonische Lehre von der Selbstbewegung der Seele, wie sie nur in unsrem Phädrus, nicht im Timäus, sich findet. Ebenso die Echtheit des Gastmahls durch eine zu der platonischen Einheitstheorie vom Staate in Beziehung gesetzte aristotelische Anspielung auf die in unserm Dialog enthaltene Rede des Aristophanes. Eine von Aristoteles erwähnte Behauptung des Kallikles im Gorgias findet sich mit unbedeutender Verschiedenheit in unsrem Gorgias wieder. Ebenso lesen wir was von Aristoteles aus dem Meno angeführt wird, ganz so in unserm Dialog, und Beziehungen auf andre in diesem enthaltene Aeußerungen des Sokrates und Gorgias, wenn auch zunächst auf sie als historische Personen bezüglich, schließen doch eine Mitbeziehung auf den Dialog nicht aus. Ob übrigens, wie Ueberweg mit einigen Restriktionen bei dieser Gelegenheit (S. 140 ff.) zu zeigen sucht, vom Gebrauch des Präteritum, wie ᾤετο, εἴρηκεν, auf mündliche Aeußerung des Betreffenden, von dem des Präsens auf durch eine Schrift vermittelte zu schließen sey, lasse ich dahin gestellt seyn. Da das von Aristoteles aus dem Hippias Angeführte sich nur im Hippias minor vorfindet, so schließt der Verf. nicht ohne Grund auf die Unechtheit des Hippias major. In der Streitfrage über

die aristotelische Anführung einer Aeußerung des Sokrates im Epitaphios, die sich in unsrem sehr zweifelhaften Menexenus wiederfindet, und einer andern ähnlichen Inhalts ohne Erwähnung des Epitaphios, entscheidet sich Ueberweg mit Verwerfung der zwiefachen Aenderung des Namens (Sokrates in Isokrates den jüngeren) dahin, letztere sey auf ein Wort des wirklichen Sokrates, erstere auf den Dialog eines Sokratikers, jedoch nicht des Plato, sondern wahrscheinlich des Glauko zu beziehn, unter dessen neun für echt gehaltenen Dialogen ein Menexenus vorkomme; diesem mithin gehöre unser Menexenus (S. 143—148). Die von Aristoteles angeführte Argumentation des Plato, der zufolge die Lust nicht für das an sich Gute zu halten sey, da das aus Lust und Verständigkeit gemischte Leben wünschenswerther sey, als das Lustleben für sich, ist ein zureichender Beweis für die Echtheit unsres Philebus, in dem jene Schlußfolgerung sich ganz so findet. Dagegen reicht, wie der Verf. bemerkt, die aristotelische Angabe über die Art, wie die Anklage des Melitus, Sokrates glaube nicht an Götter, von diesem zurückgewiesen sey, obgleich derselbe Vertheidigungsgrund in der platonischen Apologie ihm beigelegt wird, zu völliger Beglaubigung der Echtheit dieses Dialogs noch nicht aus. Die Eröterung der aristotelischen Zeugnisse für die eng mit einander verbundenen Gespräche, Theätetus, Sophistes, Politikos wird zusammengefaßt durch Nachweisung der Beziehung der aristotelischen Stelle (Metaph. IV, 5. 1016, l) auf den Theätetus, dadurch die Echtheit dieses Dialogs festgestellt und nach sehr eingehender Untersuchung gezeigt, die zwiefache Beziehung mehrerer aristotelischer Anführungen theils auf den Dialog Sophistes, theils auf mündliche Verhandlungen in der platonischen Schule, bewähre die Echtheit auch jenes Dialogs. Die Verwerthung der Anführungen zur Bestimmung der Abfassungszeit desselben wird dem Folgenden vorbehalten. Endlich werden die für die Bekanntschaft des Aristoteles mit dem Politikos sprechenden Stellen für Aufrechthaltung der Echtheit dieses Dialogs gegen Socher und Suckow verwendet und die zwischen ihm und den Büchern vom Staate stattfindenden Lehr-

verſchiedenheiten auf ihr richtiges Maß zurückgeführt (S. 150 — 171). Aus Anklängen ariſtoteliſcher Erörterungen an die Dialoge Laches und Lyſis ſoll zwar noch nicht geſchloſſen werden, daß ſie platoniſch ſeyen, da in den muthmaßlichen Beziehungen darauf Plato nicht genannt oder angedeutet wird, wohl aber daß ſie zur Zeit des Ariſtoteles bereits vorhanden geweſen.

Allerdings läßt ſich aus ariſtoteliſchen Stellen unter gewiſſen Verhältniſſen Wahrſcheinlichkeit auch für die Unechtheit dem Plato beigelegter Dialoge gewinnen, und dieſe Wahrſcheinlichkeit ſcheint auch mir für den größeren Hippias (S. 175) ſich dadurch zu ſteigern, daß die augenſcheinliche Beziehung auf den kleineren Hippias (Metaph. V, 28) durch d. W. ὁ ἐν τῷ Ἱππίᾳ λόγος angeführt wird, ſo daß Ariſtoteles einen zweiten Hippias nicht gekannt haben dürfte. Sehr viel mißlicher ſcheint mir der vom Stillſchweigen des Ariſtoteles hergenommene Grund der Verwerfung des Parmenides. Der Verf. ſchließt aus der Aeußerung des Ariſt. (Metaph. I, 6) τὴν μέντοι γε μέθεξιν ἢ τὴν μίμησιν ἥτις ἂν εἴη τῶν εἰδῶν, ἀφεῖσαν ἐν κοινῷ ζητεῖν, — die Pythagoreer und Platoniker nämlich, — auf die Unechtheit des Parmenides, der eben ſolche Unterſuchung anſtelle. — Daß in ähnlicher Weiſe die phyſiologiſchen Erörterungen in Tim. 73 ff. von Ariſt. (de Gener. et Cor. I, 2) in Abrede geſtellt würden, will Ueberweg als entſprechenden Fall nicht gelten laſſen, da ſich's hier um eine Frage von geringerer Bedeutung handle. — Aber konnte denn der Stagirit die Frage nach dem Weſen der μίμησις oder μέθεξις durch den Parmenides für erledigt halten? Sicherlich nicht; noch ohngleich weniger, als er die Annahmen des Timäus über Fleiſch, Knochen u. ſ. w. für wiſſenſchaftlich begründet gelten laſſen konnte. Wenn nun Ariſtoteles unter der Form des τρίτος ἄνθρωπος, welche der Verf. ſehr treffend erörtert (S. 177 ff.), gegen die platoniſche Ideenlehre argumentirte, ohne zu ſagen daß Plato im Parmenides Aehnliches ſich ſelber ſchon eingewendet habe, wäre er darum des Plagiats zu beſchuldigen geweſen? Schwerlich, wenn er es, wie es denn auch in der That iſt, für unerledigt hielt. Eine

bloße Wiederholung des Einwurfs genügte dem Zweck einer kurzen Kritik, wie wir sie in der betreffenden Stelle der Methaphysik finden. Ob er in der weiteren Ausführung, welche die Bücher von den Ideen enthalten zu haben scheinen, den doch wohl mißglückten Versuch Plato's jenen Einwürfen zu begegnen, unberücksichtigt gelassen habe, wissen wir nicht. Auf die Unwahrscheinlichkeit, daß Plato selber auf „solche grundstürzende Einwürfe" gefallen sey, legt auch Ueberweg kein großes Gewicht. Daß übrigens Aristoteles in den vorhandenen Schriften auf den Versuch durch dialektisch-antinomische Erörterungen die Widerlegung der im Eingange des Parmenides gegen die Ideenlehre erhobenen Bedenken einzuleiten, nicht näher einzugehn sich veranlaßt gesehn, scheint mir ganz wohl begreiflich zu seyn. Diese Erörterungen mußten ihm als logische, in die Sache selber nicht eindringende erscheinen, deren Prüfung, wenn er sie überhaupt beabsichtigte, er der ausführlichen Schrift über die Ideen vorbehalten haben mochte. Dieses dialektische Verfahren des Dialogs Parmenides aber dem Plato abzusprechen, ist kein Grund vorhanden, da ein ziemlich ähnliches oder Vorbereitung dazu sich schon im Sophistes und Politikos findet. Und wer anders als Plato sollte der Verfasser des Dialogs seyn? ein Akademiker, meint Ueberweg, der auf diese Weise die aristotelischen Einwendungen indirect habe widerlegen wollen, und zur Andeutung solcher Absicht den jugendlichen Aristoteles, nachmals einen der dreißig Gewalthaber, zum Mitunterredenden gewählt habe. Denn daß nicht Plato selber den Parmenides gegen die aristotelische Kritik gerichtet haben könne, geben wir dem Verf. vollkommen zu. Aber auch ein Akademiker würde durch Abfassung des Dialogs zur Widerlegung des Aristoteles ein sehr ungeeignetes Mittel gewählt haben, und daß der vermeintliche akademische Verfasser des Parmenides, wegen des darin geübten disserere in utramque partem, der zweiten Akademie angehört haben möge, ist eine Vermuthung, auf welche Ueberweg selber kein Gewicht legt.

Es folgt zur Entscheidung über die Echtheit der platoni-

ſchen Schriften eine ſehr gründliche Erwägung und Verwerthung der Zeugniſſe ſpäterer Schriftſteller und darunter der aus den Trilogien des Ariſtophanes und den Tetralogien des Thraſylus etwa zu entnehmenden (S. 184 ff.), mit Zuſammenfaſſung der daraus hervorgehenden Ergebniſſe (S. 199 ff.).

Demnächſt verſucht der Verf. die Zeitfolge der als echt bewährten Dialoge und von einzelnen auch die Entſtehungszeit zu beſtimmen, indem er zunächſt wiederum an äußere Kriterien, nämlich an glaubhafte Zeugniſſe über die Schriften und an hiſtoriſche Data in ihnen ſelbſt, — darauf auch an innere Beziehungen ſich halten will, die zwiſchen ihnen ſich ermitteln laſſen (S. 202 ff.). Plato gab, nach der bekannten ariſtoteliſchen Stelle (Metaph. XIII, 4), dem Heraklit zu, daß alles Sinnlichwahrnehmbare in beſtändigem Fluß begriffen, daher unzugänglich der Wiſſenſchaft und der ſittlichen Verſtändigkeit (φρόνησις) ſey. Er ſchloß daraus, daß es außer den Sinnenweſen beharrliche Naturen (φύσεις), als Bedingungen der Wiſſenſchaft und Verſtändigkeit, geben müſſe, und ſuchte ſie durch den ſokratiſchen Begriff zu erreichen, indem er ihn als Idee, d. h. als von der Sinnenwelt geſonderte, für ſich beſtehende, das wahre Was der Dinge (τὸ τί ἐστι) enthaltende Weſenheit faßte. Von einem irgendwie zeitlich beſtimmbaren Fortgang Plato's vom Begriff zur Idee ſagt Ariſtoteles nichts. Daß er ſtattgefunden, iſt allerdings höchſt wahrſcheinlich; nicht ſo, daß derſelbe in die Zeit ſeiner ſelbſtändigen ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit gefallen ſey. Mag er einige Dialoge vom ſokratiſchen Standpunkte aus, zur Erinnerung an die Unterredungen des Sokrates, als Uebung oder als Vorſpiele zur Entwickelung ſeiner eigenen Lehre verfaßt haben, — von ſolchen die augenſcheinlich bereits Glieder dieſer Entwickelung ſind, wie vom Protagoras und den ihm ſich anſchließenden kleineren Dialogen iſt es nicht nachweislich und ſehr unwahrſcheinlich, daß beim Entwurf derſelben ſeine Ideenlehre ihm noch fremd geweſen ſey. Bedenken wir wohl, daß Plato bei Sokrates' Tode ein 27jähriger Mann war und ein Geiſt, der ſicher nicht mühſam und langſam zu ſelbſtändigen Ueber-

zeugungen sich heraufzuarbeiten hatte. Dagegen gebe ich dem Verf. vollkommen zu, daß sich's wohl der Mühe lohne, die Anfänge des als später von Aristoteles ausdrücklich bezeichneten Uebergangs von der Ideenlehre als solcher zur Verschmelzung mit der pythagorischen Zahlenmystik in den vorhandenen platonischen Dialogen aufzusuchen. Auch darin bin ich mit ihm einverstanden, daß jene Anfänge zunächst in allmähligem Hervortreten der Principien oder Elemente, dem Eins und der unbestimmten Zweiheit, sich finden werden, aus denen dann Plato nach jenem und andren hinzukommenden aristotelischen Zeugnissen zuerst die Ideen und dann das Mathematische und Sinnlichwahrnehmbare abzuleiten unternahm, ebenso darin, daß Anklänge an Zurückführung der Ideen auf Idealzahlen im Philebus sich finden, wie in der Bezeichnung der Ideen als ἑνάδες und μονάδες, so in dem Ausdruck des μᾶλλον καὶ ἧττον für das ἄπειρον, und überhaupt in der Art wie das Sinnliche der Herrschaft der Zahl unterworfen wird. Weniger entscheidend scheint mir die Bezeichnung des ταὐτὸν καὶ θάτερον im Sophistes, sowie die Stellung des ταὐτὸν καὶ θάτερον im Timäus zu seyn, und sehr zweifelhaft, ob der Philebus dem Politikos und Sophistes so nahe zu rücken sey, wie der Verf. es thut. Den nach-aristotelischen Zeugnissen über die Abfassungszeit der einzelnen platonischen Schriften, wie des Lysis, Phädo, Phädrus, des Gorgias und Kritias, legt er, wie billig, kein großes Gewicht bei und läßt die Angabe des Gellius über die partienweise Veröffentlichung der Bücher vom Staate nur unter der Voraussetzung als einigermaßen glaublich gelten, daß als erste Partie das Buch I (nicht, wie es bei Gellius heißt I und II), als zweite B. II—IX, als dritte B. X herausgegeben seyn möchte. Auch das aus den Ekklesiazusen des Aristophanes hergenommene Zeugniß wird mit vollem Recht, glaube ich, darauf beschränkt, daß die Möglichkeit der Mitbeziehung der Ekklesiazusen auf platonische, und zwar mündlich vorgetragene Lehren, vorhanden sey.

In der demnächst folgenden Durchforschung der historischen Data in Plato's eigenen Schriften (S. 217 ff.) wird der be-

kannte Anachronismus im Symposion von der Zertheilung der Arkader (d. h. Megalopolitaner) durch die Lakedämonier mit überwiegender Wahrscheinlichkeit auf Ol. 98, 4 (385—84 v. Ch.) bezogen, nicht auf die Zeit des Wiederaufbaues der Stadt, und nach der Voraussetzung, daß hier nur eine frische Reminiscenz passend gewesen wäre, geschlossen, der Dialog werde eben um jene Zeit auch geschrieben seyn. Den Menexenus will zwar der Verf. lieber für ein Werk des Glauko als des Plato halten, aber auch so als Abfassungszeit desselben eins der ersten Jahre nach dem antalkidischen Frieden (387 v. Chr.) festhalten. In Bezug auf die Gesetze wird nur bemerkt, daß die Beziehung der Erwähnung eines Sieges der Syrakusier über die Lokrenser (I, 698, 6) auf Ol. 106, 1 (356) unsicher sey, jedoch IV, 709, 2 Plato's Verkehr mit dem jüngeren Dionysius vorauszusetzen scheine. Rücksichtlich der Bücher vom Staate erkennt der Verf. mit Böckh an, daß der Theil derselben, worin deutliche Spuren von Plato's Umgang mit dem älteren Dionysius (IX, 577) sich finden, nicht vor Ol. 98 verfaßt seyn könne, hält dagegen für wahrscheinlich, daß die Erwähnung des reichen Thebaners Ismenias (I, 336) auf Abfassung des ersten Abschnitts der Politik zwischen 385 und 382 hinweise. Der Dialog Parmenides veranlaßt zur Erörterung der schon von Böckh unterschiedenen vier Zeiten, — des ursprünglichen Gesprächs und der dreifachen Wiedererzählung, sowie zu Untersuchungen über die Brüder des Plato. Daß der Parmenides aller Wahrscheinlichkeit nach erst nach Sokrates Tode verfaßt sey, gebe ich vollkommen zu. Ebenso, daß aus der Erwähnung der Bestechung des vorher genannten Ismenias im Meno (90, a) mit Sicherheit sich nur schließen lasse, vor 395 habe die Abfassung dieses Dialogs nicht stattfinden können. Weniger sicher sind die aus scharfsinnigen Combinationen des Verf. gefolgerten Ergebnisse zur Bestimmung der Abfassungszeit des Theätetus. Ich räume gerne ein, daß die für Versetzung derselben in die sogenannte megarische Periode von Hermann und Susemihl geltend gemachten Gründe nicht entscheiden; daß aber Theätetus die ihm beigelegte mathematische

Schrift schon verfaßt haben müsse, um das ihm im Eingange des Dialogs gespendete Lob zu verdienen, daher noch nicht in einem der in Ol. 96 (395—92 v. Chr.) erwähnten Gefechte in der Umgegend von Korinth verwundet seyn könne, vielmehr das angezogene Ereigniß auf ein ohngleich späteres Treffen Ol. 102, 4 (368 v. Chr.) zu beziehn sey, in welchem Korinth gegen Epaminondas von den Athenern vertheidigt ward, vermag ich nicht für erweisbar zu halten. Auch nicht, daß der jüngere Isokrates der platonischen Schule, zu der er nach einer aristotelischen Stelle (Metaph. VII, 11) in Beziehung gestanden zu haben scheint, bereits angehört haben müsse, um im Theätetus als stumme Person aufgeführt, im Sophistes etwas näher charakterisirt zu werden und im Politikus den Theätetus im Gespräch ablösen zu dürfen. Auch die im Theätetus nachweislichen Anspielungen auf Lehren des Aristippus und Antisthenes geben keine irgendwie chronologischen Anhaltspunkte, da wir durchaus nicht wissen, wann solche Lehren vorgetragen waren; die des Aristippus wahrscheinlich sehr früh, wie aus den xenophontischen Denkwürdigkeiten sich schließen läßt. Daß die Apologie bald nach den Gerichtsverhandlungen verfaßt worden und im Wesentlichen treue Aufzeichnung der von Sokrates gesprochenen Vertheidigungsrede sey, ist auch meine Ueberzeugung, und für die gründliche Erörterung der streitigen Punkte bin ich dem Verf. sehr dankbar. Ebenso für die Bemerkungen über den Krito. Auch daß Schleiermacher's Annahme, der Gorgias sey wohl der erste oder zweite nach der Rückkehr von der sicilischen Reise verfaßte Dialog, keineswegs eine hinreichend gesicherte sey, räume ich ein und gebe nicht minder zu, daß die Echtheit des Euthyphro bedeutenden Bedenken unterliege.

In die vielbesprochene Frage nach der Abfassungszeit des Phädrus mußte begreiflich ausführlich eingegangen werden. Ueber den Charakter der Jugendlichkeit läßt sich hin und her streiten; entscheidender ist die Bestimmung des Zeitpunktes, nach welchem Plato seine hohen Erwartungen vom Isokrates nicht mehr aussprechen konnte, und wir verdanken Spengel die sehr gründliche

Anbahnung der darauf bezüglichen Untersuchungen. Die Behauptung desselben, um die Zeit der Gründung seiner Schule habe Plato solche Erwartungen nicht mehr hegen können, da Isokrates in seiner gegen 396 oder wenig später verfaßten Rede gegen die Sophisten die von ihm als Eristiker bezeichneten Lehrer der Philosophie bekämpft habe, bestreitet unser Verf. Mögen aber auch unter diesen Eristikern nicht sowohl die Megariker als die Antistheneer zu verstehn seyn, so spricht sich doch schon in jener Rede der antiphilosophische Sinn des Redners unverkennbar aus. Und sollte der Rhetor nicht vor Eröffnung der platonischen Schule in noch entschiedeneren Gegensatz gegen die Philosophie getreten seyn? Daß Plato sehr bald nach Veröffentlichung des Phädrus seiner Täuschung inne geworden seyn müsse und schon im Euthydemus seinen vorher erhobenen Schützling unter dem Bilde des Mannes, der zwischen Philosophen und Politiker in der Mitte stehend, sich weiser als beide dünke, gegeißelt habe, erkennt Ueberweg an, meint aber, die Annahme eines großen (oder vielmehr irgend erheblichen) Zeitabschnittes zwischen beiden Dialogen sey darum nicht erforderlich. Dürfen wir aber Plato zutrauen, so leicht und schnell von einer Ueberzeugung zu der entgegengesetzten übergegangen zu seyn? Ueberweg stößt sich an der Annahme, „daß der eben erst des sokratischen Unterrichts theilhaft gewordene Jüngling über den damals doch wohl schon dreißigjährigen (oder wohl mehr als dreißigjährigen) Isokrates jene dann sehr unziemliche Voraussage veröffentlicht habe?“ Auch hier wird wiederum außer Acht gelassen, daß Plato beim Tode des Sokrates kein unreifer Jüngling, sondern ein siebenundzwanzigjähriger Mann war, und zwar ein Mann, der als Sonntagskind ohne Zweifel früh gereift seyn wird. Ueberzeugender scheinen mir die Ergebnisse der Untersuchungen über die Zeit- und Lebensverhältnisse des Lysias, sowie seines Vaters Kephalus, und über die ersterem beigelegten Liebesreden zu seyn. Daß die erstere derselben eine wirklich lysianische und nicht blos nachgebildete sey, ist allerdings kaum zu bezweifeln; schwerer freilich begreiflich wie Plato nach Eröffnung

seiner Schule (also nach 387) es noch der Mühe werth gehalten haben sollte, an den Reden des alternden Lysias seine dialektische Ueberlegenheit zu zeigen. Für abgeschlossen kann ich also die Untersuchungen über die Entstehungszeit des Phädrus keineswegs halten und nicht einräumen, daß sie in das vierzigste oder mehr als vierzigste Lebensjahr des Plato fallen müsse.

Daß der Euthydemus später und zwar ohngleich später als der Phädrus verfaßt sey, scheint sich mir aus dem Gegensatz zu ergeben, der zwischen beiden Dialogen rücksichtlich des Urtheils über Isokrates stattfindet. Dagegen möchte ich nicht mit dem Verf. aus den im Euthydemus beiläufig erwähnten Einwürfen gegen die Ideenlehre (300, e ff.) schließen, Schulvorträge darüber müßten vorausgegangen seyn. Plato mußte schwerlich erst das 40. Jahr erreicht haben, um die Ideenlehre bei sich festzustellen und sich darüber auszusprechen.

Der Verf. wendet sich schließlich (S. 265 ff.) zu den inneren Beziehungen zwischen den verschiedenen Dialogen, die er in genetische und methodische eintheilt, und erstere wiederum in beabsichtigte und blos thatsächliche, letztere in pädeutische oder didaktische und systematische oder scientifische. Er will zur Ergänzung seiner bisherigen Untersuchungen darauf sich beschränken Solches herauszuheben, was auch ohne in die umfassenden Untersuchungen über die Gesammtheit der inneren Beziehungen einzugehn, mit genügender Sicherheit sich ermitteln und in dieser Vereinzelung in Bezug auf die chronologischen Bestimmungen darstellen lasse. Dabei sollen vorzugsweise die genetischen Beziehungen beachtet und die dem Hauptzwecke angemessenen Sätze aus der Ideenlehre, aus der Physik mit Einschluß der Psychologie und aus der Ethik in Betracht gezogen werden. Der erste und hauptsächlichste dieser drei Punkte führt zunächst zu eingehender Prüfung der von Herbart versuchten Zurückführung der platonischen Ideen auf einfache Qualitäten und der daran geknüpften Annahme von drei oder vier Formen der Ideenlehre. Daß Plato seinen Ideen nicht Einfachheit im Herbart'schen Sinne, sondern nur Ewigkeit, Unveränderlichkeit und Nichtvereinigtseyn

entgegengeſetzter Qualitäten in der nämlichen Idee beigelegt habe, wird überzeugend nachgewieſen. — Auch eine ſtufenweiſe Erweiterung der angeblich urſprünglichen Vorausſetzung der Ideen als einfacher Qualitäten zu der Annahme ihrer Bedingtheit durch die Idee des Guten und endlich ihrer Gemeinſchaft mit den ſinnlichen Dingen, kann Ueberweg in der Weiſe, wie Herbart und Strümpell ſie faſſen, nicht anerkennen, gibt aber zu, daß Annahme der Präponderanz der Idee des Guten und der Bedingtheit aller übrigen Ideen, einer jedoch zeitloſen Bedingtheit, gleichwie das Zugeſtändniß einer unerklärlichen Theilnahme der Ideen an der Materie, einer ſpäteren Stufe der Entwickelung angehören möge. Und ſo wendet er ſich denn zur Erörterung der Frage, wie den in vielen andren Dialogen lediglich als unveränderlich bezeichneten Ideen, im Sophiſtes nicht nur das μὴ ὄν und die θατέρου φύσις, ſondern auch Bewegung beigelegt werde und mit ihr zugleich Leben und Vernunft, unter ausdrücklicher Bekämpfung der einſeitigen Annahme des bloßen Beharrens in bewegungsloſer Unwandelbarkeit. Gegen die Schleiermacher'ſche Annahme, unter den bekämpften Freunden der Ideen ſeyen die Megariker zu verſtehen, wird nicht nur mit Ritter u. A. das Bedenken geltend gemacht, daß alle Berichterſtatter den Megarikern ſtatt der Anerkennung einer Mehrheit wahrhaft ſeyender Weſen, gerade das Gegentheil, die Zurückführung der vermeintlich realen Mehrheit auf eine blos ſubjektive Mehrheit der Namen (und Begriffe) beilegten, ſondern auch aus Ariſt. Metaphyſik (XIII, 4 — 1078, b, 9) gefolgert, die Worte οἱ πρῶτοι τὰς ἰδέας φήσαντες εἶναι, könnten lediglich auf Plato und ſeine Schule, mit Ausſchluß andrer Philoſophen bezogen werden. Abermalige Beleuchtung des erſteren Einwandes würde hier zu weit führen; was den zweiten betrifft, ſo kann ich durchaus nicht zugeben, daß der Ausdruck οἱ πρῶτοι, wenngleich zunächſt auf Plato und ſeine Schule bezüglich, alle Andren nothwendig ausſchließe. Gegen die Platoniker wendet der Stagirit die Schärfe ſeiner Kritik, weil ſie zuerſt die Ideenlehre mit derjenigen Deutlichkeit und Beſtimmtheit aufgeſtellt hatten, in der ſie der wiſſen-

schaftlichen Beleuchtung fähig und bedürftig war. Mit jenen vorangegangenen Freunden der Ideen hatte ja auch Plato selber im Sophistes sich bereits abgefunden. Und wer sollen denn nun jene im Sophistes bekämpften Freunde der Ideen seyn? Diejenigen unter Plato's eigenen Anhängern, die noch in der früheren Form seiner eigenen Lehre stehen geblieben wären. Eine sinnreiche Lösung der Schwierigkeit, der ich mich dennoch nicht anzuschließen vermag, zunächst weil ich ein solche Art der Selbstkritik dem Plato nicht zutrauen kann; ein so energischer Geist, wie der seinige, pflegt sich von Stufe zu Stufe fortgetrieben zu fühlen, und von der Nothwendigkeit des Fortschritts in dem Grade überzeugt zu seyn, daß er ihn als in der vorangegangenen Stufe schon mitgesetzt, nur noch nicht entwickelt, betrachtet. Dann vermag ich nicht zuzugeben, daß diejenigen Dialoge, und darunter Phädo und Timäus, in denen lediglich die Ewigkeit und Unwandelbarkeit der Ideen hervorgehoben wird ohne Beziehung auf ein Princip vermittelst dessen sie auf die Sinnenwelt einzuwirken vermöchten, darum dem Sophistes vorangegangen seyn müßten. Es fragt sich eben, ob die in ihnen geführten Untersuchungen zu einem Eingehn in jene schwierige Erörterung über die Causalität der Ideen veranlassen mußten. Ich möchte den Verfasser hier an seine eignen Worte (S. 280) erinnern: „für das Verständniß des Platonismus ist kaum ein andrer Irrthum gefährlicher als der, eine Zurückhaltung, die Plato aus methodischen Gründen übte, mit einem Nochnichtwissen zu verwechseln.“ Daß übrigens die Dialoge Euthydemus, Kratylus, Sophistes und Politikos, dem Phädrus erst nachgefolgt seyn müssen, erkenne ich mit dem Verf. vollkommen an; der zuerst im Phädrus als neu auftauchende Begriff und Name der Dialektik zeugt, wie bereits Schleiermacher dargethan hat, unwiderleglich dafür.

Aus den Lehren der Physik werden diejenigen herausgehoben, welche auf das Wesen und die Theile der Seele und deren Sterblichkeit oder Unsterblichkeit sich beziehn. Mit großer Schärfe und Genauigkeit sind die in diesen Beziehungen stattfindenden Verschiedenheiten zwischen dem Phädrus, Timäus und Phädo

entwickelt worden. Daß der Phädrus der Zeit nach den beiden andren Dialogen vorangegangen seyn müsse, wird mit Evidenz nachgewiesen. Sehr richtig bemerkt der Verf., daß in der platonischen Dreitheilung nicht sowohl die drei Richtungen der Seelenthätigkeit, Erkenntniß, Gefühl und Begehren, als vielmehr die drei Stufen des pflanzlichen, thierischen und eigenthümlich menschlichen Lebens, als Vorspiel der schärferen aristotelischen Sonderung, angedeutet werden. Wenn nun aber im Phädrus jene beiden ersten unter dem Bilde des wilden und zahmen Rosses in das ursprüngliche, sich selber bewegende Seelenwesen mit aufgenommen sind, so möchte dadurch wohl nur angedeutet werden sollen, ein Analogon der beiden niederen Stufen müsse schon im ursprünglichen Seelenwesen als Erklärungsgrund des Abfalls vom ursprünglichen reinen Seelenleben vorausgesetzt, d. h. angenommen werden, in diesem menschlichen Seelenwesen, im Unterschiede von dem göttlichen, finde sich schon die Anlage zu jenem Abfall. Das freilich konnte nur in der mythischen Weise des Dialogs als Ahnung ausgesprochen werden; bei der Verzichtung auf mythische Hülle in den folgenden Dialogen mußte die Sterblichkeit der beiden unteren Stufen anerkannt werden. Entschiedene Umbildung der Lehre von der Unsterblichkeit ist dagegen darin unverkennbar; daß der aus der Selbstbewegung der Seele hergenommene Beweis, wiewohl man im Alterthum geneigt war, ihn als den vorzugsweise platonischen zu betrachten, in den späteren Dialogen aufgegeben ward. Der Timäus setzt an die Stelle desselben einen teleologischen, der Phädo einen von der Verwandtschaft der Seele mit der ewigen Idee hergenommenen. Welcher dieser beiden ist nun der frühere? Ueberweg entscheidet sich für den des Timäus. Diesem zufolge soll Unauflöslichkeit der Seele nicht an sich oder dem Wesen nach zukommen, wohl aber kraft des göttlichen Willens, der als schlechthin gut, das von ihm durchaus schön und gut Gefügte nicht auflösen könne. Nun gipfelt die Beweisführung des Phädo in der Nachweisung, daß die Seele, obwohl nicht selbst Idee und insofern nicht einfach und unauflöslich, doch dem Ideellen, Ein-

ſachen und Unwandelbaren durchaus ähnlicher und verwandter ſey als dem Materiellen, und zwar in ihrer nothwendigen, unauflöslichen Beziehung zu der Tod und Untergang ausſchließenden Idee des Lebens. Nach der Annahme des Verf. ſoll der Satz, der im Phädrus und Timäus den Oberſatz bildet: das Principielle iſt immerdauernd, das Bedingte vergänglich, in ſeiner zweiten Hälfte im Phädo nicht mehr gelten, ſondern im Gegentheil der Satz: auch ein Bedingtes, wenn es zu einer gewiſſen Idee, nämlich zu der des Lebens, in einem weſentlichen, untrennbaren Verhältniß ſtehe, ſey mit metaphyſiſcher Nothwendigkeit der Unſterblichkeit theilhaft. Gefolgert wird daraus, daß Plato dieſen metaphyſiſchen Beweis erſt ſpäter, nach der Abfaſſung des Timäus, gefunden habe, mithin der Timäus dem Phädo vorausgegangen ſey. Findet denn aber jener Unterſchied rückſichtlich des Oberſatzes zwiſchen den beiden Dialogen in der That ſtatt? Das unbedingte Anſichſeyn der Seele wird in beiden aufgegeben; in beiden ſoll die Unſterblichkeit der Seele auf der Eigenthümlichkeit ihrer Bedingtheit von einem Unbedingten beruhen, im Timäus auf der unbedingten Abhängigkeit von der Idee des Guten, im Phädo von der des Lebens. In beiden kommt es auf die Untrennbarkeit der Beziehung an. Der Timäus geht dabei ſeiner ganzen Anlage nach auf die Geneſis der Seele zurück, der Phädo läßt dieſe dahingeſtellt, ohne ſie jedoch irgendwie in Abrede zu ſtellen; jener kann daher die Gewährleiſtung für die Unſterblichkeit der Seele nur in der nothwendigen Beziehung zu der unbedingten Vollkommenheit ihres Urhebers ſuchen; dieſer findet ſie, zufolge der metaphyſiſchen Behandlung des Gegenſtandes, in der Idee des Lebens. Muß dieſe Beziehung dem Verf. des Timäus noch verborgen geweſen ſeyn, weil er ihrer nicht erwähnt? Die Erwähnung würde zu Unterſuchungen genöthigt haben, in die dieſer Dialog ſeiner ganzen Anlage nach einzugehen nicht beſtimmt war. Daß die Beſorgniß, welche im Phädo p. 95, b ausgeſprochen wird, auf einen Gedanken hinweiſe, der dem Verf. erſt vor Kurzem aufgegangen ſey, kann ich nicht einräumen und muß nach wie vor den Phädo für ein früheres, den Timäus

für ein späteres Werk des Plato halten. Daß der Meno vor dem Phädo geschrieben seyn müsse, erkenne ich mit dem Vers. vollkommen an; ebenso daß der Phädrus dem Politikos vorangegangen sey; aber ob diesem auch der Timäus und der Phädo, erscheint mir sehr zweifelhaft. Der Ausdruck ἑστηκυῖας (Polit. 309, c) möchte zu sehr gepreßt werden, obgleich auch ich der Steinhart'schen Erklärung keineswegs zustimmen kann.

Aus der Ethik werden insbesondere zwei Punkte hervorgehoben: die Unterscheidung des Guten von der Lust und der Uebergang von der bloßen Feststellung des Gegensatzes zwischen der auf dem Wissen beruhenden Tugend und ihrem Mangel, zu der relativen Anerkennung einer nichtphilosophischen, bürgerlichen, auf einer richtigen Vorstellung oder Meinung beruhenden Tugend, — mit besonderer Rücksicht auf die Verschiedenheit der platonischen Urtheile über die Rhetorik und über die Redner und Staatsmänner, zunächst Athens. Daß im Protagoras (p. 322) Anklang an die Idee sich finde, wird zugegeben, nicht aber, daß Plato bereits bei Abfassung dieses Dialogs zur Unterscheidung der Idee von der Erscheinung, des Guten von der Lust gelangt sey. Meiner Meinung nach ist diese Außerachtlassung aus der Voraussetzung zu begreifen, daß der Dialog als Vorstufe zu den tiefer eindringenden ethischen Untersuchungen, vor Allem, vom Standpunkte der damals herrschenden Ansichten aus, die Tugend auf den sokratischen Begriff der Erkenntniß des Guten zurückzuführen und hervorzuheben beabsichtigte, wie nur in der Tugend wahre Befriedigung zu finden sey; denn daß Identität des Guten und der Lust vorausgesetzt werde, vermag ich nicht zuzugeben. Daß in der scharfen und entschiedenen Unterscheidung zwischen dem Guten und Angenehmen der Gorgias vom Protagoras wesentlich sich unterscheide, erkenne ich vollkommen an, kann aber darin nur einen Fortschritt in der von Plato beabsichtigten Entwickelung der ethischen Begriffe, nicht das Zeichen eines Fortschritts in seiner eigenen Erkenntniß erblicken. Ob der Protagoras mit den kleineren ihm verwandten Dialogen Lysis, Laches

und Charmides, noch bei Lebzeiten des Sokrates entstanden sey, darüber wage ich nicht zu entscheiden.

Wohl verlohnte sich's der Mühe, die verschiedenen Urtheile Plato's über Redner und Staatsmänner vergleichend zusammen zustellen, wie sie sich vornehmlich im Gorgias, Phädrus und Menon finden. Ob es aber dem Verf. gelungen, gegen Zeller nachzuweisen, daß der Gorgias dem Phädrus vorangegangen seyn müsse, ist mir zweifelhaft. Die Schärfe der Urtheile im Gorgias scheint mir ganz im Einklang mit der Absicht zu stehen, in diesem Dialog den unbedingten Begriff des Guten zur wenigstens vorläufigen Anerkennung zu bringen.

Nur solchen, die nicht aus eigner Erfahrung mit den Schwierigkeiten der Untersuchungen über Zeit und Abfolge der platonischen Dialoge bekannt sind, kann es befremdlich erscheinen, daß ich, ohngeachtet der kurz hervorgehobenen Einwendungen, zum Schluß derselben die Schrift des Verf. als eine sehr vorzügliche zu bezeichnen mich gedrungen fühle. Gründlichkeit der Forschung und Strenge der Methode wird ihr kein billig Urtheilender absprechen dürfen, und ich möchte ihr nicht das Streben zum Vorwurf machen, an der Lösung auch der schwierigsten Fragen sich zu versuchen. Eine zu frühzeitige Uebung der ἐποχή ist nichts weniger als empfehlungswerth.

Bonn, Octbr. 1861. **Ch. A. Brandis.**

---

1. Historische Entwickelung der Philosophie von Kant bis Hegel. Zur näheren Verständigung des wissenschaftlichen Publicums mit der neusten Schule dargestellt von H. M. Chalybäus. Fünfte durchgängig revidirte und theilweis umgearbeitete Auflage. Leipzig, Arnoldi, 1860.
2. Fundamentalphilosophie. Ein Versuch, das System der Philosophie auf ein Realprincip zu gründen, von H. M. Chalybäus. Kiel, Homann, 1861.

Wir fassen die genannten beiden Werke zusammen, weil sie, obwohl durch kein äußerlich wahrnehmbares Band verknüpft, jedes in seiner Art ein neues schönes Zeugniß geben von der wissenschaftlichen Thätigkeit eines der hervorragenden Vertreter der neueren deutschen Philosophie seit Hegel. Auch gehören beide

Schriften trotz der Verschiedenheit des Gebiets und Stoffes doch insofern zueinander, als die zweite zu leisten sucht, was die erste am Schlusse in Aussicht stellt: ein neues Princip der Philosophie und damit die Erregung einer neuen Hoffnung, die Aufstellung eines erreichbaren Zwecks, geeignet sich für ihn zu begeistern und neues Leben in der Philosophie zu erwecken.

Das erstgenannte historische Werk, das diese ermuthigende Aussicht aus der geschichtlichen Entwickelung der neueren Philosophie selber schöpft, hat sich bereits so allgemeine Anerkennung erworben, daß es keiner neuen Empfehlung bedarf. Die Kritik wird ihm gegenüber schweigen müssen oder doch nur sehr vorsichtig auftreten dürfen. Denn obwohl es sich von selbst versteht, daß ein Werk dieser Art nicht in aller und jeder Beziehung vollkommen befriedigen kann, so hat doch die Arbeit des Verf. von dem Zwecke und Gesichtspunkte aus, von welchem sie unternommen ward, so offenbar das Rechte getroffen und den großen Erfolg, den sie gehabt hat, so vollkommen verdient, daß der Verf. jedem Kritiker eben diesen Erfolg der fünf Auflagen, die sein Buch erlebt hat, mit Recht entgegenhalten kann. Wir selbst würden zwar manche Aenderung nicht nur in der Darstellung des Einzelnen, sondern auch in der Composition des Ganzen für zweckmäßig erachten. Wir würden z. B. glauben, daß es die Klarheit der Darstellung gefördert und dem Gange der geschichtlichen Entwickelung besser entsprochen haben würde, wenn der Verf. Herbart und sein System nicht vor, sondern nach Fichte oder vielmehr Fichten gegenüber gestellt hätte, nicht sowohl darum weil Herbart thatsächlich der Schüler Fichte's war, als vielmehr weil u. E. Herbart's Philosophiren ganz und gar in dem Gegensatz und Widerspiel gegen Fichte's Tendenzen aufgeht, und doch andrerseits — implicite wenigstens — zugleich dem Principe einer dialektischen Vermittelung der Gegensätze huldigt, was ihn bestimmt von Kant abscheidet. Wir würden es ebenso für historisch richtiger und sachlich zweckmäßiger erachten, wenn der Verf. Schleiermachern wiederum nicht vor, sondern hinter Schelling d. h. ihm gegenüber seinen Platz angewiesen hätte,

weil wir meinen, daß Schleiermacher, trotz seiner anfänglichen Anlehnung an Fichte, doch in einem ähnlichen Verhältniß zu Schelling und dessen Identitätssysteme steht wie Herbart zu Fichte. Allein wir wagen es nicht, diesen Meinungen die Kraft eines Urtheils beizumessen; wir stellen sie vielmehr nur als abweichende Ansichten der Auffassung des Verf. zur Seite und überlassen es willig seiner Erwägung, ob und wie weit ihnen Werth und Bedeutung beizulegen sey.

Wir begnügen uns daher, nur auf die Veränderungen, Erweiterungen und Verbesserungen, welche die Schrift des Verf. in der vorliegenden neuesten Auflage erfahren hat, aufmerksam zu machen. Schon die vierte Auflage nahm Rücksicht auf die s. g. neu-Schellingsche Philosophie, und brachte neben einer ausführlicheren Darstellung der zweiten Phase (der ergänzenden Umgestaltung) des Fichteschen Systems eine Charakteristik der philosophischen Bestrebungen Schleiermacher's. In der neusten Auflage haben nicht nur diese und die meisten übrigen Partieen des Buchs durch einzelne Verbesserungen und Zusätze gewonnen, sondern die Darstellung von Schellings Philosophie der Offenbarung ist, nachdem nunmehr die authentischen Quellen in den nachgelassenen Schriften Schelling's vorliegen, ganz neu bearbeitet und urkundlich sicher gestellt worden. Ebenso ist der Schluß des Ganzen einer völligen Umarbeitung unterzogen, und dadurch die historische Entwickelung in eine bestimmte Beziehung gesetzt zu der gegenwärtigen Stellung der Philosophie gegenüber den Tendenzen, Interessen und Bedürfnissen des Zeitgeistes.

Je mehr sonach der Verf. seit dem ersten Erscheinen seines Werks bestrebt gewesen ist, seine historische Darstellung mehr und mehr zu vervollständigen und — wie er selbst sagt — die ganze Entwickelung seit Kant zur Periode abzurundeu, desto mehr erscheint der Wunsch gerechtfertigt, in einer folgenden Auflage auch Franz v. Baader's und C. F. Krause's Philosophie berücksichtigt zu sehen. Wie man auch über die Leistungen beider Männer urtheilen möge, — jedenfalls greifen sie in den Entwickelungsgang der neueren deutschen Speculation insofern ein,

als sie dieselbe von wohlberechtigten Forderungen des religiösen und sittlichen Bewußtseyns aus in eine bestimmte Richtung zu lenken suchen, — eine Richtung, die eben in jenen von den Hauptführern der Bewegung unbefriedigt gelassenen Forderungen ihre eigne Berechtigung findet. Sie repräsentiren mithin bedeutsame Züge im Gemälde des Ganzen und dürfen daher nicht wohl fehlen. —

Wenden wir uns zu der zweiten Schrift des Verf., auf die uns, wie bemerkt, die Schlußpartie der ersten hinüberweist, so begegnen wir hier Ideen, welche Chalybäus schon in früheren Schriften, namentlich in seinem Entwurf eines Systems der Wissenschaftslehre entwickelt hat und hier nur weiter ausführt und neu zu begründen sucht. Es handelt sich um die alte Frage nach dem Principe der Philosophie. Demgemäß geht der Verf. vom Begriffe, Wesen und Zweck der Philosophie aus. Nach ihm ist die Philosophie nicht bloß Wissenschaft. Denn wenn man sie so fasse, ja selbst wenn man sie als die Wissenschaft der Wissenschaften, als den Schlußstein und die Zinne aller μαθήματα gelten lassen wolle, so mache man sie doch zum bloßen Mittel, die menschliche Bestimmung zu erreichen. Aber selbst als bloßes Mittel könne sie nicht gefaßt werden, ohne daß diese Bestimmung sogleich weiter führe einerseits über das bloß subjective Denken hinaus, andrerseits hinter oder unter dasselbe zurück in die Tiefe des Princips. Denn jedes Mittel habe als solches weder seinen Zweck noch sein Princip in sich selbst. Soll also das Denken und Wissen dazu dienen, die menschliche Bestimmung, den Zweck des menschlichen Daseyns zu verwirklichen, so müsse auch das Wissen und Denken selbst aus einem Urgrunde, einem Principe hervorgehen, welches seinem Wesen nach praktisch-wirksamer realer Art sey. Sonst fielen Grund, Vermittelung und Zweck aus einander und es wäre nicht zu begreifen, wie der Mensch kraft seines Wesens sich zum praktischen Leben verpflichtet, geschweige durch eignen Trieb gezogen und nur in ihm sich befriedigt finden könnte. Isolirt von diesem Grundtriebe müßte das Denken sich dann selbständig aus

sich selbst entwickeln: es würde, soll überhaupt eine Entwickelung stattfinden, jener ideelle und subjective Apriorismus angebahnt, den wir bei J. G. Fichte treffen. Und andrerseits würde die Bestimmung oder der Endzweck dieser Entwickelung nur die subjective Erkenntniß, und diese in sich hineingewendete Selbsterfüllung mit thatlosen Gedanken das egoistische Ziel seyn, für welches der Mensch geschaffen und wodurch er in sich vollkommen beglückseligt wäre. Der Verf. verlangt daher, daß jener „Grundtrieb" zum praktischen Leben und damit zum ethischen Wirken und Handeln in den Begriff der Philosophie mit aufgenommen werde. Nach ihm ist nur derjenige der ächte Philosoph, „dem die Philosophie nicht bloß Wissenschaft und als solche nur der Widerschein und Schatten des Wesens, das sie abbildet, ist," sondern „der die höchste Staffel der dem Menschen erreichbaren Weisheit erstiegen hat;" nach ihm begreift daher die Philosophie in sich zugleich die „Totalverfassung des ganzen Gemüths, der Gesinnung und des Lebens des Weisen, der im Erkennen der Wahrheit sowohl wie im Wollen und Wirken, theoretisch und praktisch mit sich und der Welt im Reinen d. i. in Harmonie und in diesem Bewußtseyn befriedigt ist."

Dem Einwande, daß dieser Zustand ein unerreichbares Ideal sey, begegnet er mit der Bemerkung: Auch wenn dem so wäre, auch wenn die Weisheit ein dem menschlichen Streben unerreichbares Ziel bliebe und ganz jenseits der Schranken des menschlichen Wesens läge, wenn also ein Streben nach ihr nur ein Jagen nach dem Unmöglichen, eine Thorheit oder frevelhafte Selbstüberhebung wäre und sonach die wahre Weisheit nur darin bestände, von der Weisheit gänzlich abzustehen, — auch so bliebe es doch dabei: nicht der Philosophie hätten wir zu entsagen, sondern mittelst der Philosophie den Begriff der Weisheit anders zu bestimmen, sie näher herab zu uns zu setzen, etwa nur auf praktische Verständigkeit für dieses Leben zu beschränken, und diese Beschränkung gehörte selbst mit zum Begriff der Weisheit. Gleichwohl soll die Wissenschaft vom Begriff der Philosophie keineswegs auszuschließen seyn. Der Verf. bemerkt vielmehr

ausdrücklich: Ist der menschliche Geist in seiner Subjectivität und unmittelbaren Selbstthätigkeit das, was wir Denken, in seiner Bezogenheit auf die totale Persönlichkeit Wollen, und durch sie auf die Außenwelt bezogen Handeln nennen, so sey allerdings der innerste und unmittelbarste Bereich des Philosophirens der subjective des Denkens und Wissens, und die Philosophie innerhalb dieser Schranke sey als Wissenschaft zu bezeichnen. Aber eben weil der Geist nicht bloß Denken und Wissen, sondern auch Wollen und Handeln sey, so sey auch die Philosophie, die den ganzen Geist zu umspannen, zu durchdringen und auszudrücken habe, nicht bloß als ein Wissen, sondern zugleich als ein Wollen zu fassen. Für den Weisheitsjünger sey zwar die Wissenschaft ein wesentliches Moment und Mittel und zugleich die formale Seite der Sache; Zweck und Ziel aber sey immer die Weisheit. Und mithin könne die Philosophie nur „als ein lebendiges, ihrer selbst und ihres Ziels sich bewußtes Streben d. i. mit einem Worte als ein bestimmtes Wollen gefaßt werden."

In diesem ihrem Wesen und Begriffe — fährt Chalybäus fort — hat die Philosophie zugleich ihr eignes Princip enthüllt. Denn eben dieser sich selbst erfassende (selbstbewußte) Wille ist das Anfangende, Treibende, sich selbst Entwickelnde und nach seiner Selbstrealisirung (der Philosophie) Trachtende, die Philosophie mithin ein aus und durch sich selbst anfangender Selbstzweck. Dieses Princip hat als sich selbst erfassender, nicht blinder sondern seines Ziels und Zwecks sich bewußter Wille eine doppelte Seite in sich. Kraft seines Selbstbewußtseyns ist das Princip und damit die Philosophie selbst zunächst ein Wissen, das aber, weil es nur Mittel zum Zweck ist, sich als solches auch auszuweisen hat. Die Philosophie hat daher das Wissen nicht bloß vorauszusetzen, sondern als Mittel und Vermittelungweise ihres Selbstzwecks auch darzulegen, auszubilden, zu begründen. Und eben damit daß die Wissenschaftlichkeit sich als Vermittelungsweise zeigt, „zeigt sie sich zugleich als die formale Seite oder nach geläufigem Sprachgebrauche

als die Form, in welcher die Philoſophie als ſolche nothwendig exiſtirt, d. h. als die Art und Weiſe des philoſophiſchen Triebes, ohne welche dieſer, wenn auch lebendig, doch nicht philoſophirend wirkſam wäre, mithin als weſentlich mit-conſtitutiv für den Begriff und das Weſen der Philoſophie." Das iſt die eine Seite, das eine Hauptmoment des Princips. Aber „indem dieſe Seite, dieſes ſpecifiſche Merkmal der Philoſophie als das vermittelnde oder formale erkannt wird, wird eo ipso auch ein reales, nämlich die Energie der Willenskraft mit geſetzt und ergriffen, ohne welche weder jene Vermittelungsweiſe (das Denken) noch der von beiden zu erſtrebende Zweck [die Weisheit] in's Leben treten würde," das formale Moment kann mithin nicht ohne das reale ſeyn. Aber umgekehrt „könnte auch das reale Moment, für ſich iſolirt, nicht philoſophiſcher Wille, ſondern nur ein ſelbſt- und zweckbewußtloſer unfreier Naturtrieb ſeyn und heißen." Es kommt mithin vor Allem darauf an, beide Seiten in ihrer innern, unlösbaren Einheit zu erfaſſen und zuſammenzuhalten. Demgemäß ſucht der Verf. darzuthun, daß beide, Wollen und Wiſſen (Denken), an ſich und urſprünglich im menſchlichen Geiſte zuſammen gehören und zuſammen wirken, und daß daher die Philoſophie, wenn ſie (wie es verſucht worden ſey) beide von einander trenne und in willkührlicher Abſtraction auseinander halte, nothwendig zu einſeitigen, unhaltbaren Reſultaten gelange. Denn „die einſeitige Setzung des formalen Moments (des Wiſſens) als Totalprincips muß, wenn ſie möglich wäre, unausbleiblich ein Syſtem des ſubjectiven Idealismus zur Folge haben; die einſeitige Setzung des realen (des Wollens) dagegen, wenn ſie möglich wäre, einen Realismus, der als Selbſtentwickelung der blindwirkenden Natur nichts Andres als Materialismus und Naturalismus werden könnte, weil er dieß ſchon im Principe iſt." — Namentlich aber ſucht der Verf. zu zeigen, daß die Wahrheit, nach der doch auch die Wiſſenſchaft rein als ſolche ſtrebe, nicht bloß beſtehe in einer leeren Regelrichtigkeit des Gedachten, einer widerſpruchsloſen und lückenloſen Conſequenz des Denkſyſtems, womit ſie nur das ſubjectiv-logiſche Ideal

wäre, das wir im reinen Denken anſtreben; — noch auch bloß in der ſ. g. formalen Wahrheit, d. h. in der Uebereinſtimmung unſres Vorſtellens oder Denkens mit der objectiven Wirklichkeit, möge letztere vollkommen oder unvollkommen, gut oder ſchlecht, in ſich harmoniſch oder voll thatſächlicher Widerſprüche ſeyn. Die Wahrheit im höheren idealen Sinne ſey vielmehr die Erkenntniß der Uebereinſtimmung und reſp. Nichtübereinſtimmung der thatſächlichen Wirklichkeit mit dem Ideal. Dieſe ideale Wahrheit, welche „die eigentliche Vernunftwahrheit“ iſt und ſelber als das „abſolute Ideal“, das „objective Weltideal“ bezeichnet werden kann, iſt keineswegs eine bloß ideelle noch auch jene (Hegel'ſche) Identität von Denken und Seyn, wonach das Vernünftige immer auch wirklich und das Wirkliche (obwohl unvollkommen und unvollendet) immer auch vernünftig (weil unter den gegebenen Bedingungen und Verhältniſſen nothwendig) ſeyn ſoll. Sie iſt vielmehr ein Zweck, der, obwohl von Anfang an in der Verwirklichung begriffen, doch immer erſt noch zu verwirklichen iſt, und deſſen Verwirklichung nicht allein und ſchlechthin in der menſchlichen Macht und Beſtimmung liegt. „Wenn wir daher die Wahrheit als abſolutes Ideal ſetzen, ſo ſetzen wir ſie über die Weisheit, wenigſtens über die menſchliche, und ſomit über die Philoſophie hinaus; die abſolute Trias gliedert ſich dann in: Wille, Weisheit, Wahrheit. Und die Philoſophie als Weisheitsliebe tritt damit ſelbſt als Mittelmoment in gewiſſe Gränzen innerhalb des abſoluten Ganzen ein, und dieſe Trias iſt: Wille, Wiſſen, Wahrheit. Sie [die Philoſophie] iſt im Vergleich mit der abſoluten Wahrheit etwas der Subjectivität Angehöriges; die Subjecte — ſowohl das abſolute, Gott, als der gottebenbildliche Menſch — tragen ſie in ſich, jedoch nicht als ein bloßes Wiſſen oder Denken, ſondern auch zugleich als ein energiſches Wollen, ein bewußtes Streben.“ Gleichwohl aber iſt die Philoſophie kein bloßes, tantaliſches Streben. Denn ſie iſt nicht bloß Wollen der Weisheit, ſondern auch Liebe der Weisheit, gleichſam Freundſchaft mit ihr, „eine Liebe, welche Pflege und Werthſchätzung eines wirklichen Beſitzthums ausdrückt, in

dem man sich befriedigt, beruhigt, beglückt fühlt, ein Zustand des in sich befriedigten Gemüthslebens. „Nun trägt freilich das Subject, der Philosoph, nicht die ganze Wahrheit in objectiver Bedeutung und nicht die ganze Macht sie zu verwirklichen allein in sich, sondern nur diese Wirklichkeit seines Gemüthszustandes hat er in seinem Besitz; und so ist das, was er von der (absoluten) Wahrheit zu seinem Theile in sich trägt, in der That die Weisheit, welche 1) eine solche theoretische Weltansicht ist, die ihn über die Wirren, Dunkelheiten und Räthsel der Wirklichkeit aufklärt, indem sie die beunruhigenden Zweifel löst; 2) ihn selbst zur erfolgreich richtigen Mitthätigkeit zur Verwirklichung des objectiven Weltideals, so viel an ihm ist, auffordert und anregt; und 3) indem er sich als lebendiges Glied im harmonischen Organismus des Ganzen gesichert und beruhigt weiß, ihm zur Beseligung gereicht" (S. 40 f.).

Demgemäß definirt der Verf.: „die Philosophie ist das selbstbewußte Streben des menschlichen Geistes nach Weisheit, um durch sie die Wahrheit zu verwirklichen." Sie ist „der Form nach Wissenschaft, dem Inhalt nach Weisheitswille, sie ist Wissenschaft aber nicht bloß Wissenschaft; kurz gefaßt: die Philosophie ist wissenschaftlicher Weisheitswille." Der Wille ist das reale Principmoment; in ihm als selbstbewußtem Willen und im Zweckmoment der Weisheit liegt das Wissen mit eingeschlossen, und „die Weisheit als Zweckmoment ist die Synthesis von Wissen und Wollen." Wenn wir, fügt er hinzu, von diesem Begriff der Philosophie die Wirklichkeit derselben unterscheiden und auch der letzteren gewiß werden wollen, „so müssen wir bei dem unmittelbaren Selbstbewußtseyn nachfragen: denn hiervon kann nur dieses ein vollgültiges Zeugniß geben, und wird es geben in dem Stadium der Geistesentwickelung oder Bildung, wo das Seyende auch zum Bewußtseyn vermöge der Reflexion in sich zu sich kommt: denn eben dieß gehört als formales Moment wesentlich mit zum specifischen Begriff der Philosophie, das sie von jedem anderen unbewußten oder halbbewußten bloßen Gefühls-

drange unterscheidet. Erst hierdurch gewinnt sie als Princip a) ihre relative Selbstständigkeit wie die menschliche Persönlichkeit selbst, deren in sich concentrirteste Thätigkeit eben das philosophische Princip ist, — — und es bewährt sich b) daß der Begriff der Philosophie auch ihr Anfang ἀρχή, ihr Anfang auch ihr Princip αἴτιον, ist, und daß sie c) als System keine Einleitung in dem Sinne einer vom Systeme selbst verschiedenen Begründung vor oder unter sich als Fundament haben kann" (S. 44 f.). —

Von diesem Begriff und Princip der Philosophie, dessen Darlegung der Inhalt des ersten Abschnitts seiner Schrift bildet, deducirt dann der Verf. in den beiden folgenden Abschnitten die Haupttheile, in welche das System der Philosophie sich zu gliedern habe. Danach zerfällt es trichotomisch in die drei Haaptdisciplinen 1) die Principlehre oder Fundamentalphilosophie, welche die vorliegende Schrift giebt; 2) die Vermittelungslehre, die ihrerseits in Logik, Ontologie und Erkenntnißlehre sich gliedert; und 3) die Zwecklehre (Teleologie oder Ideenlehre). Die drei Haupttheile entsprechen zugleich den drei Momenten im Princip und Begriffe der Philosophie. Die Principlehre will den Willen als selbstbewußten Weisheitswillen und damit die Urkraft und Urwesenheit der Philosophie darlegen und resp. wecken; die Vermittelungslehre hat das zweite Moment, das Wissen, zu entwickeln und zu begründen; die Zwecklehre endlich behandelt das dritte Moment, indem sie die Weisheit als den Zweck des Wissens und Wollens zu erörtern und zu ihrer Verwirklichung anzuleiten hat. —

Jeder Kundige wird, selbst aus dieser bloßen Skizze der Grundansicht des Verf. erkennen, daß sich dieselbe durch eine innere harmonische Abrundung und Geschlossenheit vor andern auszeichnet: sie hat gleichsam ihren Schwerpunkt in sich selbst, indem danach Begriff, Princip und System der Philosophie in einem solchen Verhältniß zu einander stehen, daß sie von selbst zu einem Ganzen sich abschließen, indem das Princip schon „das System selbst in nuce" ist. Auch erwirbt sich der Verf. das

große Verdienſt, die Philoſophie von dem bloßen Speculiren und Theoretiſiren, das ſie ſeit Schelling und Hegel getrieben, zurückzurufen und mit Ernſt und Entſchiedenheit in wahrhaft ethiſchem Geiſte und Sinne auf ein Ideal hinzuweiſen, zu deſſen Realiſirung ſie kräftig und energiſch mitzuwirken habe. Denn mit Recht vindicirt der Verf. der Philoſophie nicht bloß eine Kraft des Erkennens, ſondern auch des Wollens, eine Kraft, auch den Willen auf das rechte Ziel hinzuleiten und ihn zu ſtärken und zu kräftigen, daß er mit aller Energie nach Erreichung des Ziels ſtrebe. Nur wenn die Philoſophie dieſe Kraft beſitzt und geltend zu machen weiß, kann ihr eine wahrhaft praktiſche Bedeutung beigemeſſen werden. Und dieſe Bedeutung wird um ſo höher ſteigen, je mehr einerſeits ſich ergiebt, daß unſer Wiſſen im eigentlichen Sinne des Worts in ſehr enge Gränzen eingeſchloſſen iſt, und je mehr andrerſeits der Geiſt des Zeitalters auch im praktiſchen Gebiete, der Religion, Sittlichkeit und Kunſt nach Klarheit und ſelbſtbewußter Einſicht über Zweck und Ziel des menſchlichen Wollens und Wirkens trachtet.

Wir erkennen nicht nur jenes Verdienſt des Verf. bereitwilligſt an, ſondern im Allgemeinen — wiewohl mit einigen Modificationen — ſtimme ich meinerſeits auch mit der Anſicht des Verf. vom Weſen und Begriff der Philoſophie überein; Viele gewiß theilen dieſelbe Anſicht, die ja im Grunde faſt ſo alt wie die Philoſophie ſelbſt iſt, indem ſie nach des Verf. eigner Bemerkung bereits von Plato aufgeſtellt ward. Dennoch halte ich das Unternehmen des Verf., von dieſem Begriffe der Philoſophie auszugehen und auf ihn als Princip und Fundament das ganze Syſtem der Philoſophie aufzubauen, für einen wiſſenſchaftlich unausführbaren oder doch nur unter großen Uebelſtänden und Inconvenienzen durchführbaren Gedanken. Meines Erachtens haben vielmehr diejenigen vollkommen Recht, welche behaupten, daß die Philoſophie erſt gegen Ende ihrer Thätigkeit, nachdem ſie im Weſentlichen ihren Inhalt und damit ſich ſelbſt entwickelt hat, den vollen Begriff ihrer ſelbſt aufſtellen und begründen könne. Ja ich glaube, daß des Verf. eigne

Sätze und Zugeſtändniſſe in ihren Conſequenzen die Richtigkeit dieſer Anſicht ergeben.

Chalybäus ſelbſt erklärt wiederholentlich, daß die wiſſenſchaftliche Form der Philoſophie durchaus „weſentlich“ ſey. Und in der That iſt es ja nur die wiſſenſchaftliche Form, durch welche die Philoſophie von der Religion und Religioſität, der Sittlichkeit und Moralität ſich unterſcheidet. Denn von dem Streben nach Wahrheit und von dem Willen, der erkannten (geglaubten) Wahrheit gemäß auch zu leben und zu handeln, wie von dem Gefühle der Beruhigung und Beſeligung in dieſem Beſitzthum iſt auch der Gläubige und der ſittlich charakterfeſte Menſch durchdrungen. Das was der Philoſophie, gegenüber der Religion und Sittlichkeit eigenthümlich iſt, liegt nur in der Sphäre des Wiſſens, auf der theoretiſchen oder formalen Seite. Darum haben bisher noch faſt alle Philoſophen Princip und Weſen der Philoſophie in dieſer Sphäre geſucht; und nur darin haben viele gefehlt, daß ſie bei der Feſtſtellung des Begriffs des Wiſſens und ſeiner verſchiedenen Formen überſahen, wie gerade das höchſte und werthvollſte (im engern Sinne philoſophiſche — ſpeculative) Wiſſen, das zum Ganzen einer Weltanſchauung ſich abſchließende, von Gott und ſeinem Verhältniß zur Welt, von Freiheit und Unſterblichkeit, von Gut und Böſe handelnde Wiſſen, in einer ſo engen und intimen Beziehung zum Willen (Charakter — Geſinnung) des Menſchen ſteht, daß der Wille ebenſo unmittelbar auf dieß Wiſſen wie umgekehrt dieß Wiſſen auf den Willen von beſtimmendem Einfluß iſt. Allein ſo gewiß es ein Mangel iſt, dieß zu verkennen, und ſo gewiß daher Chalybäus mit Recht dieſen Punkt urgirt, ſo gewiß muß doch jene intime Beziehung, jene gegenſeitige Bedingtheit von Wollen und Wiſſen wiſſenſchaftlich dargelegt und erwieſen ſeyn, ehe philoſophiſch von ihr die Rede ſeyn kann. Denn das iſt ja das erſte, fundamentale, allgemein anerkannte Geſetz wiſſenſchaftlichen Verfahrens und wiſſenſchaftlicher Methode (Form), daß die Wiſſenſchaft nichts behaupte ohne es zu erweiſen und zu begründen, daß ſie keine Vorausſetzung mache ohne die Nothwendigkeit der-

ſelben als Vorausſetzung darzuthun (womit ſie aufhört, bloße Vorausſetzung zu ſeyn), kurz daß ſie jeden Schritt den ſie thut, nur an der Hand eines möglichſt ſcharfen und ſtrengen Beweisverfahrens thue.

Aus dieſem oberſten Geſetze aller Wiſſenſchaftlichkeit folgt aber, daß die Philoſophie nicht berechtigt iſt, ſich ſelber von vornherein für Wiſſenſchaft zu erklären. Denn ſie kann ſich dieſen Namen nur vindiciren, nachdem ſie gemäß jenem oberſten Geſetze, durch deſſen Befolgung die Wiſſenſchaft allein Wiſſenſchaft iſt, dargethan hat, daß ſie einen Anſpruch auf den Namen der Wiſſenſchaft habe. Dieſer Anforderung könnte ſie ſich nur entziehen, wenn ſie die Gültigkeit jenes oberſten Geſetzes in Abrede ſtellen wollte. Und allerdings iſt es ja eine petitio principii, ein oberſtes Geſetz alles wiſſenſchaftlichen Verfahrens aufzuſtellen, noch ehe erwieſen iſt, ob und was Wiſſen und Wiſſenſchaft ſey. Allein mit dieſer bloßen Negation wäre der Philoſophie wenig geholfen. Denn wird jenes Geſetz, in welchem der Begriff der Wiſſenſchaft ruht, aus dem angeführten Grunde in Abrede geſtellt, ſo tritt eben damit die Frage an die Philoſophie heran, die alte Frage des Skepticismus: ob es überhaupt ein Wiſſen gebe und was unter Wiſſen und Wiſſenſchaft zu verſtehen ſey. Der Nothwendigkeit einer Beantwortung dieſer Frage kann die Philoſophie in keiner Weiſe entrinnen. Denn einerſeits kann ſie, wie bemerkt, ihren eignen Anſpruch auf Wiſſenſchaft und wiſſenſchaftliche Form — die ihr keineswegs allgemein zugeſtanden wird — nur dadurch begründen, daß ſie feſtzuſtellen ſucht, worin der Begriff des Wiſſens und der Wiſſenſchaft beſteht. Andrerſeits kann ſie nicht wie die ſ. g. exacten Wiſſenſchaften jene Frage umgehen und Daſeyn und Begriff der Wiſſenſchaft ohne Weiteres vorausſetzen, weil ſonſt dieſe vorausgeſetzte Wiſſenſchaft ſich in ſich ſelber aufhebt. Denn die Wiſſenſchaft, die ihrer ſelbſt nicht gewiß iſt, die nicht anzugeben weiß, was ſie iſt, die grund- und bodenlos in der Luft ſchwebt, iſt keine Wiſſenſchaft, ſondern eine bloße Meinung, die Beute jedes Gegners, dem es beliebt ihre Exiſtenz und Gül-

tigkeit zu leugnen. Es muß mithin eine Wiſſenſchaft oder vielmehr eine wiſſenſchaftliche d. h. im obigen Sinne vorausſetzungsloſe Forſchung geben, die erſt feſtzuſtellen ſucht, ob und was Wiſſen und Wiſſenſchaft ſey. Und dieſe Forſchung iſt eben zunächſt und vor Allem die Aufgabe der Philoſophie.

Aus demſelben Grunde iſt die Philoſophie nicht berechtigt, ſich ſelber von vornherein für „wiſſenſchaftlichen Weisheitswillen“ zu erklären. Mit dem Willen zwar hat jenes oberſte Geſetz aller Wiſſenſchaftlichkeit unmittelbar nichts zu ſchaffen. Allein der Wille — wie Chalybäus ſelbſt hervorhebt — iſt nur Wille, ſofern er ſeiner ſelbſt, ſeines Zwecks und Ziels ſich bewußt iſt. Die bewußte Vorſtellung (woher ſie auch rühren möge), die Erkenntniß, und in höchſter Inſtanz die wiſſenſchaftlich begründete Ueberzeugung iſt es, welche dem Willen zu einem Zwecke verhilft, ihm das Ziel vorſteckt und ſeine Thätigkeit zur Erreichung deſſelben leitet. Das Wiſſen (im weitern Sinne) iſt doch alſo die Bedingung des Willens überhaupt, die conditio sine qua non, ohne die er nicht Wille wäre; und der philoſophiſche Wille oder der Wille des Philoſophen unterſcheidet ſich, wie Ch. wiederum ſelbſt anerkennt, nur dadurch von jedem andern Wollen, daß ihm die wiſſenſchaftlich begründete Ueberzeugung Zweck und Ziel ſeines Strebens ſetzt. Das philoſophiſche Wiſſen alſo muß erſt erörtert und nach Inhalt und Form dargelegt ſeyn, ehe vom philoſophiſchen Wollen die Rede ſeyn kann. Und ſelbſt wenn wir annehmen wollten, das philoſophiſche Wiſſen ſtehe inſofern in urſprünglichem unmittelbarem Verbande mit dem Willen, als es ein Streben nach Weisheit involvire, ſo muß doch wiederum erſt Weſen und Begriff der Weisheit wiſſenſchaftlich ermittelt und feſtgeſtellt ſeyn, ehe philoſophiſch von ihr und einem Streben nach ihr die Rede ſeyn kann. Es muß ebenſo erſt wiſſenſchaftlich dargethan ſeyn, daß es eine „ideale“ Wahrheit giebt und worin Inhalt und Form derſelben beſteht; es muß wiſſenſchaftlich nachgewieſen ſeyn, daß die Weisheit das alleinige Medium ſey, durch welches das wahre Ideal oder die ideale Wahrheit zu verwirklichen iſt.

Erſt nachdem dieſe Punkte wiſſenſchaftlich erhärtet ſind, kann philoſophiſch von einem „ſelbſtbewußten Streben nach Weisheit um durch ſie die Wahrheit zu verwirklichen“ die Rede ſeyn. Das fordert wiederum das oberſte Geſetz aller Wiſſenſchaftlichkeit, die wiſſenſchaftliche Form, die der Philoſophie weſentlich iſt. —

Chalybäus erkennt dieß Alles ſelber an. Er will demgemäß auch keineswegs die Philoſophie auf die bloße Vorausſetzung ſeines Begriffs derſelben baſiren. Der erſte Haupttheil des Syſtems, die Principlehre oder Fundamentalphiloſophie, ſoll vielmehr dieſen Begriff wiſſenſchaftlich darthun und begründen. Allein wenn dieß in wahrhaft wiſſenſchaftlicher Weiſe geſchehen ſoll, ſo muß die Principlehre nothwendig zu einer vollſtändigen Erkenntnißtheorie (mit Logik und Ontologie — Kategorienlehre) ſich erweitern. Denn nur durch eine ausführliche Erkenntnißtheorie läßt ſich darthun, was Wiſſen, Wiſſenſchaft und wiſſenſchaftliche Form ſey, wie das Wiſſen und die Wiſſenſchaft zu Stande komme, wodurch ſie vom Glauben, von der perſönlichen Ueberzeugung, von der bloßen Meinung ꝛc. ſich unterſcheide, worin das ſpecifiſch philoſophiſche Wiſſen im Unterſchiede vom ſ. g. exacten (mathematiſchen) Wiſſen, das Weſen der Weisheit im Unterſchiede von der bloßen Wiſſenſchaft, der Inhalt der idealen Wahrheit im Unterſchied von der bloß formalen und logiſchen Wahrheit, beſtehe. Damit aber würde die Principlehre nicht nur den zweiten, von ihr zu unterſcheidenden Haupttheil des Syſtems, die „Vermittelungslehre,“ umfaſſen, ſondern auch in den dritten Haupttheil hinübergreifen. Sie würde mithin die ganze theoretiſche Seite des Syſtems in ſich abſorbiren, und nur der eigentlich praktiſche Theil der Zweck- oder Ideenlehre (Rechtsphiloſophie, Ethik ꝛc.) würde ihr gegenüber in relativer Selbſtändigkeit beſtehen bleiben, — d. h. die Gliederung des Ganzen würde auf die alte Eintheilung in theoretiſche und praktiſche Philoſophie, Wiſſenſchaftslehre und Ideenlehre, zurückkommen. —

Soll dieſe Conſequenz vermieden werden, ſoll die Principlehre eine geſonderte ſelbſtändige Stellung behaupten und der

von ihm aufgestellte Begriff der Philosophie principiell alles Uebrige bedingen und bestimmen, so bleibt kein andrer Weg übrig, als den Chalybäus eingeschlagen hat. Es bleibt nur übrig, Begriff und Princip der Philosophie nicht sowohl streng wissenschaftlich darzuthun und zu begründen, sondern vielmehr nur zu stützen durch kritische und historische Bemerkungen über Gang und Gestaltung der Philosophie, durch allgemeine Betrachtungen über Wissen (Denken) und Wollen, Wissenschaft und wissenschaftliche Form, kurz durch eine Erörterung der einschlagenden Punkte, die insofern nur eine vorläufige genannt werden kann, als diese Punkte erst in den folgenden Haupttheilen gründlich erörtert und wissenschaftlich festgestellt werden können. Allein dieß Verfahren ist m. E. mit der Forderung wissenschaftlicher Form und Methode unverträglich. Denn eine Principlehre, die ja das Fundament des ganzen Baus zu legen hat und mit der daher der Bau selber steht und fällt, ist um so mehr verpflichtet, ihre Sätze so streng als möglich zu erweisen, je mehr von deren Gültigkeit abhängt. Sie kann daher z. B. den Skepticismus nicht, wie Chalybäus thut, mit der Bemerkung abfertigen: „Daß die Wahrheit, so wenig sie auch Anfangs positiv bestimmt seyn mag, doch gleich Anfangs als Ziel vorschwebt, zeigt sich am klarsten im Zweifeln. Denn indem der Zweifelnde aus Mangel an Entscheidungsgründen etwas weder bejahen noch verneinen will, schwebt ihm eben die Wahrheit als dasjenige vor, was er sucht. Den Zweifel selbst als Princip der Philosophie zu setzen, ist infolge der ganzen von uns gegebenen Erörterung unmöglich." Diese Abfertigung ist offenbar ungenügend. Denn der Skepticismus stellt gar nicht den Zweifel als „Princip der Philosophie" hin, sondern zweifelt vielmehr, ob es ein Princip der Philosophie, ob es überhaupt Philosophie (Wissenschaft) gebe. Er ist ja wesentlich gar nichts Andres als eine kritische Untersuchung, ob das, was allgemein Wissen und Wissenschaft genannt werde, diesen Namen auch verdiene, d. h. ob die Uebereinstimmung unsrer Vorstellungen mit dem reellen objectiven Seyn, welche die Wissenden als solche annehmen, auch

wirklich exiſtire: nur darum, weil der Skeptiker bei dieſer Unterſuchung zu einem negativen Reſultate gelangt iſt, bezeichnet er ſich als Skeptiker. Will ſein Gegner wiſſenſchaftlich verfahren, ſo muß er nicht nur die Zweifelsgründe des Skeptikers widerlegen, ſondern auch poſitiv nachweiſen, daß und wie weit jene Uebereinſtimmung und damit ein Wiſſen wirklich beſtehe oder was daſſelbe iſt, als beſtehend nothwendig anzunehmen ſey. Der Gegner muß mithin ſelber die kritiſche Unterſuchung des Skeptikers durchmachen. Denn ein Wiſſen, das ſeiner ſelbſt nicht gewiß wäre, das die Berechtigung (Nothwendigkeit) der behaupteten Uebereinſtimmung unſrer Vorſtellungen mit dem reellen Seyn nicht darzuthun vermöchte, wäre ja kein Wiſſen. Darum kann und darf die Philoſophie in keiner Phaſe ihrer Entwickelung, bei keinem Schritte den ſie thut, der Kritik und des Zweifels ſich entſchlagen, wie ſie auch hiſtoriſch von der Kritik und dem Zweifel an der überlieferten, bisher für wahr gehaltenen Erkenntniß ausgegangen iſt. Dieß räumt wiederum Chalybäus ſelber ein, indem er hinzufügt: „Man kann und muß allerdings im Zweifel ein charakteriſtiſches Symptom anerkennen, das mit dem philoſophiſchen Bewußtſeyn nothwendig zugleich eintritt und ſomit für den Anfang der Philoſophie bezeichnend iſt; denn hier wird die Ungewißheit zu einer bewußten, während ſie vorher im Meinen und Glauben unbewußt blieb“ (S. 36). Aber wenn ſonach der Zweifel ein „charakteriſtiſches“ Symptom des philoſophiſchen Bewußtſeyns iſt, wenn er mit demſelben und alſo mit dem Philoſophiren ſelbſt „nothwendig“ zugleich eintritt und für den Anfang der Philoſophie „bezeichnend“ iſt, d. h. wenn es charakteriſtiſch und nothwendig für die Philoſophie iſt, vom Zweifel auszugehen, ſo kann offenbar der „Anfang, ἀρχή“ der Philoſophie nicht die Aufſtellung ihres eignen Begriffs und Princips ſeyn, ſondern ſie muß nothwendig mit der Ueberwindung des Zweifels und der Ungewißheit beginnen. Und dieſe Ueberwindung iſt nur möglich durch jene kritiſche Unterſuchung, durch den Nachweis, daß und wie

weit ein Wissen wirklich bestehe, wie es zu Stande komme u. s. w., — d. h. durch eine vollständige Erkenntnißtheorie.

Der Hauptpunkt, um den es sich dabei handelt, ist der Begriff der Gewißheit und Evidenz. Denn eben sie, die Gewißheit und Evidenz, ist das Haupt- und Grundkriterium des Wissens. So lange nicht festgestellt ist, worin die Gewißheit und Evidenz bestehe und worauf sie beruhe, kann von einem Beweisen und Begründen, sey es des Begriffs der Philosophie oder irgend einer anderweitigen Behauptung, wissenschaftlich nicht die Rede seyn. Eine wissenschaftliche Principlehre kann daher diese Frage nicht, wie Chalybäus thut, mit der bloßen Bemerkung erledigen: „Unmittelbar gewiß und unleugbar ist und kann nur seyn das, als welches sich das Subject selbst ergreift, was es zu seyn sich sich selber im unmittelbaren Selbstbewußtseyn zeigt." Denn abgesehen davon, daß diese Bemerkung nur eine nackte unbegründete Behauptung ist, so ist damit ja gar nicht angegeben, worin die Gewißheit selbst begrifflich bestehe, sondern nur was der Inhalt der s. g. unmittelbaren Gewißheit sey. Außerdem ist es nicht einmal richtig, wenn Chalybäus meint, daß Carteſius mit seinem Satze cogito ergo sum dieselbe unmittelbare Gewißheit habe ausdrücken wollen, und daß es nur fraglich sey, ob er damit (mit dem Denken) das Wesen des denkenden Subjects völlig erschöpft habe: denn „daß dieses Wesen, das Ich, denkend und daß mithin Denken ist (existirt), sey wohl gewiß; aber ebenso gewiß sey, daß es auch wollend, empfindend und manches Andre ist" (S. 23). Wir können dem nicht beistimmen. Carteſius wollte weder die Gewißheit auf das Denken beschränken, noch Alles, was das Selbstbewußtseyn des Subjekts aussagt, für unmittelbar gewiß erklären. Er stellte jenen Satz nur darum an die Spitze seiner positiven Philosophie, weil er, vom allgemeinen Zweifel ausgehend, fand, daß, wenn auch alles Andre, doch das cogito ergo sum, das Seyn des denkenden Ichs (des selbstbewußten Denkens), sich nicht bezweifeln lasse, indem ja alles Zweifeln selbst eben selbstbewußtes Denken sey. Darum sagte er: cogito ergo sum und nicht: volo oder sentio ergo

sum. Denn das Wollen und Empfinden läßt sich allerdings — wenn auch nur durch einen gewaltsamen Act der Abstraction — bezweifeln, weil das Zweifeln seinerseits nicht Wollen und Empfinden, sondern nur Denken ist. Darum kann denn auch u. E. die Philosophie nur vom Denken (Forschen — Fragen — Untersuchen) ausgehen, also auch sich selbst zunächst nur als freie Forschung fassen, und wir können Chalybäus nicht beistimmen, wenn er hinzufügt: „Wäre das Ich bloß Denken, — und nicht auch Wollen — so fehlte ihm dies, was es zum ego, zur Egoität macht, der positive Kern der Persönlichkeit, das reale Moment". Denn zum Ich wird das geistige Wesen (die Seele) in der That nur durch das Denken, durch das Sich-selber-erfassen in der Vorstellung, durch die Selbstunterscheidung im Selbstbewußtseyn. Und es ist sehr wohl denkbar, daß ein Ich existiren könnte, welches ohne zu streben und zu wollen, ganz in der Thätigkeit des Selbstbewußtseyns aufginge, indem es nur in seinem Seyn und Wesen, seinen Bestimmtheiten, Eigenschaften, Zuständen und deren Entstehung ꝛc., denkend und reflectirend sich bespiegelte, — wie Chalybäus im Folgenden (S. 33) selber anerkennt. —

Ebenso endlich, um noch ein Beispiel anzuführen, darf sich u. E. eine wissenschaftliche Principlehre nicht erlauben, wie Ch. thut, den Sensualismus mit dem bloßen Vorwurf der „Gedankenlosigkeit" bei Seite zu schieben (S. 26). Der Sensualismus erweist sich historisch als eine jener Formen (Phasen — Stadien), durch welche die philosophische Forschung nach dem Grunde und Ursprunge unsres Wissens in jeder neuen Periode der Geschichte der Philosophie hindurchschreitet. In seiner Einseitigkeit leidet er — das ist auch unsre Ueberzeugung — allerdings an Gedankenlosigkeit. Aber dieser Vorwurf muß erwiesen und begründet werden. Und dazu genügt u. E. nicht die bloße Behauptung, daß das Ich ein Bestimmtwerden durch ein andres (äußeres, objectives) Daseyn nur „merken, fühlen, empfinden (in sich finden) könne" kraft und mittelst seiner eignen „Selbstbestimmung," seiner „subjectiven Freiheit," die ihm ursprünglich und

wesentlich zukomme. Denn es ist sehr wohl denkbar, daß, um ein Bestimmtwerden von außen her (eine Affection — Sollicitation) zu empfinden, eine bloße Reaction der Seele gegen fremde Einwirkungen genüge. Eine solche Reaction — auch wenn wir sie uns hier nicht wohl ohne Selbstbewegung und Selbstthätigkeit denken können — ist aber noch keineswegs Selbstbestimmung, Freiheit. Und selbst wenn wir darin bereits Freiheit und Selbstbestimmung finden wollten, so ist doch der Freiheitsbegriff ein so schwieriger, bestrittener, fraglicher, daß er nicht so ohne Weiteres eingeführt und nur auf einige allgemeine Reflexionen gestützt werden kann. —

Eine solche Principlehre, eine solche nur vorläufige, nicht wissenschaftlich aus- und durchgeführte Darlegung des Princips, die den vollen Erweis ihrer Wahrheit und wissenschaftlichen Berechtigung erst in den folgenden Theilen des Systems findet, widerspricht nun aber einerseits ihrem eignen Begriffe und Zwecke: denn die Principlehre soll ja vielmehr ihrerseits alles Folgende halten und tragen, bestimmen und bedingen. Andrerseits führt sie den großen Uebelstand mit sich, daß, weil das Fundament nicht vollkommen fest und solide gelegt ist, das ganze darauf gebaute System an einer gewissen Unsicherheit leidet und ein dogmatistisches Gepräge erhält. Denn wenn die Philosophie, statt von der Erforschung der Natur unsres Geistes, des Ursprungs und der Bedingungen unsres Bewußtseyns, des Grundes und Wesens der Gewißheit, der Möglichkeit des Wissens ꝛc. auszugehen und diese Fragen streng wissenschaftlich zu erledigen, in einer solchen Principlehre den letzten Zweck aller Forschung, die zu verwirklichende Idee der Weisheit und Wahrheit, als Princip ihrer Thätigkeit an die Spitze stellt und von ihm aus erst die Bedingungen der Verwirklichung dieses Zwecks entwickeln will, so ist sie offenbar keinen Augenblick sicher, diesen Zweck richtig aufgefaßt zu haben. Denn ohne die erschöpfende Beantwortung jener Fragen fehlt ihr jedes sichere Kriterium der Gewißheit und Wahrheit, jedes sichere Kriterium, nach welchem sie das Wissen und die Wissenschaft vom bloßen Meinen, Glauben und persön-

lichem Ueberzeugtseyn (vom dogmatistischen Fürwahrhalten) zu unterscheiden vermöchte, — kann sie also auch nicht sicher seyn, ob der aufgestellte Zweck, der Begriff der Wahrheit und Weisheit, wahr und richtig gefaßt sey. Und wäre er falsch aufgefaßt, so würden offenbar auch die von ihm aus deducirten Bedingungen und Mittel seiner Realisirung nicht die richtigen seyn können. Außerdem soll ja nach Chalybäus selbst das nächste Hauptmittel zur Realisirung des Zwecks die wissenschaftliche Forschung und das durch sie zu gewinnende Wissen seyn. Nun bestimmt zwar der Zweck insofern die Mittel, als sie zweckgemäß gewählt und angewendet werden müssen. Allein andrerseits ist die Erreichung des Zwecks von der Natur der Mittel abhängig und bedingt. Welchen Zweck und ob einen angenommenen bestimmten Zweck unsre wissenschaftliche Forschung zu erreichen vermöge, hängt also offenbar von der gegebenen Natur, den Formen und Bedingungen desjenigen Wissens ab, dessen wir fähig sind. Der wissenschaftlichen Forschung ein Ziel zu stecken, ohne sich vorher vergewissert zu haben, ob unser Erkenntnißvermögen dieß Ziel auch zu erreichen vermöge, ist mithin u. E. ein unzulässiges Verfahren, das nothwendig an einer principiellen Unsicherheit leidet, weil es der Natur der Sache widerspricht. Denn hier ist das allein anwendbare Mittel (unser Erkenntnißvermögen) ein gegebenes, dessen Natur weder irgend ein angenommener Zweck noch unser Wille zu ändern vermag. Hier also kann vielmehr nur von der gegebenen Natur des Mittels aus der Zweck, für den es bestimmt ist, ermittelt und festgestellt werden. Allerdings vermögen wir unsre Forschung wohl auf diesen oder jenen Punkt zu richten; aber ob sie in der eingeschlagenen Richtung zu einem Resultate gelange und wie das Resultat beschaffen seyn wird, vermögen wir weder im voraus anzugeben, noch hängt es irgendwie von unsrer Willensbestimmung ab. Nur wo das Resultat ein Non liquet ist oder wo nur durch ein Wägen und Messen von Gründen für und wider entschieden werden kann, ob die eine oder andre mögliche Annahme den Vorzug verdient, wird der Wille (Charakter — Gesinnung — Geistesrichtung) einen bestimmenden

Einfluß üben. Wo dagegen das Resultat ein Wissen im engern Sinne, ein exactes (mathematisches) Wissen ergiebt, d. h. wo es eine solche innere Bestimmtheit (Nothwendigkeit — Gewißheit — Evidenz) in sich trägt, daß jede andre Auffassung der Sache unmöglich erscheint, da ist unser Wille völlig machtlos. Eben dieses Wissen aber wird auch in jenen Fällen, wo die letzte Entscheidung in die Subjectivität des Forschenden und damit in den Willen fällt, insofern von Einfluß seyn, als wissenschaftlich diejenige Annahme adoptirt werden muß, welche mit dem Inhalte des exacten Wissens am besten übereinstimmt. Wir leugnen, wie gesagt, keineswegs, daß der werthvollste, im engern Sinne philosophische Theil unsrer Erkenntniß nicht in die Form eines strengen, wahrhaft exacten Wissens erhoben werden kann, und daß also auf ihn und seine Fassung, d. h. auf das ganze große Gebiet des wissenschaftlichen Glaubens und der moralischen Ueberzeugung, der Wille und Charakter des Menschen von entscheidendem Einfluß ist. Allerdings aber leugnen wir aus den dargelegten Gründen, daß ein bestimmter Zweck und Begriff der Philosophie, der über den Begriff der freien Forschung hinausgeht, als Princip an die Spitze gestellt und in das Princip ein bestimmter, auf ein angenommenes Ziel gerichteter Wille, der über den Willen freier (wissenschaftlicher) Forschung hinausgeht, als leitendes und bestimmendes Motiv aufgenommen werden dürfe. Wir leugnen dieß im Interesse der Philosophie selbst, die zu allen Zeiten vornehmlich gegen den Vorwurf innerer Unsicherheit ihres Verfahrens und dogmatistische Anticipation ihrer Resultate zu kämpfen gehabt hat.

H. Ulrici.

The Intuitions of the Mind inductively investigated. By the Rev. James M' Cosh, LL. D. Professor of Logic and Metaphysics etc. London, J. Murray, 1860 (VIII u. 504 S.)

Den Verfasser des vorliegenden Werks kennen wir schon aus seiner trefflichen Schrift: The Method of the divine Government Physical and Moral, — ein Buch, das bereits sieben

Auflagen erlebt hat. Kam es ihm in dieſer ſeiner erſten Schrift darauf an, in mehr populärer Weiſe die Ergebniſſe philoſophiſcher Forſchung zur Stütze und Rechtfertigung des Glaubens an eine göttliche Weltregierung zu verwerthen, ſo macht das vorliegende Werk den höheren Anſpruch einer ſtreng wiſſenſchaftlichen Abhandlung, die auf Löſung eines der älteſten, wichtigſten und ſchwierigſten Probleme der Philoſophie ausgeht. Wir werden daher auch bei Beurtheilung deſſelben den ſtreng wiſſenſchaftlichen Maßſtab anlegen müſſen.

Es handelt ſich um die alte Frage, ob, wie der Verf. ſich ausdrückt, „all' unſre Erkenntniß, unſere Urtheile, Maximen ꝛc. aus der Beobachtung und Erfahrung ſich herleiten," oder ob es „Ideen, Wahrheiten, Principien giebt, welche in der angebornen Kraft des Geiſtes ihren Urſprung haben und im inneren Lichte der Seele erſchaut werden." Der Streit, der darüber geführt worden, hat ſich allerdings von jeher durch „eine außerordentliche Begriffsverwirrung" ausgezeichnet, und Verwirrung iſt nach Bacon ſchwerer zu berichtigen als offener Irrthum. Des Verf. Abſicht iſt daher nicht ſich ohne Weiteres „in dieſes Dickicht zu ſtürzen, in welchem ſo Viele ſich ſelbſt verloren haben, indem ſie einen Weg durch daſſelbe zu finden ſuchten," ſondern feſtzuſtellen, welches „die thatſächlichen Geſetze oder Principien im Geiſte ſeyen, die mit den verſchiedenen Namen angeborener Ideen oder Anſchauungen, nothwendiger Urtheile, fundamentaler Geſetze des Fürwahrhaltens, erſter oder primitiver Wahrheiten ꝛc. bezeichnet worden, in welcher Weiſe dieſe Geſetze oder Principien wirken, welche Regel ſie befolgen und zu welchem Zweck ſie dienen." Die Methode, die er bei dieſer Unterſuchung anwenden will, iſt die inductive, der Weg der Beobachtung und der Erörterung (Analysis) von Thatſachen, — hier alſo die Selbſtbeobachtung unſrer geiſtigen Thätigkeit mittelſt des innern Sinns. Denn wenn auch jene Geſetze und Principien ſich dem unmittelbaren Anblick entziehen, ſo „geben ſie doch in ihren Wirkungen ſich kund, und laſſen in ihrer Thätigkeit durch eine ſorgfältige Beobachtung ſich entdecken." — Auf dieſem Wege nun iſt der

Verf. zunächst zu den negativen Resultaten gekommen: 1) es giebt keine angeborenen Phantasiebilder oder Vorstellungen; 2) ebenso wenig angeborene — abstracte oder allgemeine — Begriffe; 3) noch auch aprioriſche Formen, in welche der Geiſt — wie Kant will — die Objecte faßt und welche alſo, den Objecten an ſich fremd, nur von unſerm Geiſte ihnen gleichſam auf- oder angelegt werden; 4) die Principien, die unſre intellectuellen wie moraliſchen Erkenntniße, Annahmen (beliefs) und Urtheile regeln, wirken zwar in der Seele als angeborene Geſetze oder Normen, wir ſind uns ihrer aber keineswegs unmittelbar bewußt, ſondern gewinnen das Bewußtſeyn ihrer Exiſtenz und Wirkſamkeit nur mittelſt ſorgfältiger Selbſtbeobachtung der Proceſſe, die in unſerm Geiſte vorgehen. —

In allen dieſen Punkten, in der Stellung der Aufgabe, in Betreff der Methode der Unterſuchung wie in dieſen negativen Ergebniſſen derſelben ſtimmen wir mit dem Verf. vollkommen überein. Auch wir haben in älteren und neuern Schriften wiederholentlich zu zeigen geſucht, daß es keine angeborenen Vorſtellungen, Begriffe und Ideen giebt, daß vielmehr alle unſre Wahrnehmungen, Anſchauungen und Vorſtellungen wie alle unſre Begriffe und Ideeen nur allmählig durch die (unterſcheidende) Thätigkeit unſres Geiſtes gebildet, daß unſer Bewußtſeyn und Selbſtbewußtſeyn ſelbſt auf dieſer Thätigkeit beruht und daß alſo von einem a priori gegebenen Inhalt unſres Bewußtſeyns nicht die Rede ſeyn kann; daß aber auch jene Kant'ſchen Formen der Anſchauung und des Verſtandes, durch welche die Seele wie durch gefärbte oder geſchliffene Linſen hindurchſchaue und daher die Objecte in einer dem menſchlichen Weſen zwar angemeſſenen (natürlichen), ihnen ſelbſt aber fremden Geſtalt und Verknüpfung auffaſſe, eine unhaltbare Hypotheſe ſey, welche den Thatſachen des Bewußtſeyns und der Selbſtbeobachtung widerſtreitet und durch ihre Conſequenzen ſich ſelbſt widerlegt; — daß vielmehr Alles, was der Seele angeboren oder ihr urſprünglich (a priori) angehöre, nur in gewiſſen Kräften und in den deren Thätigkeit beſtimmenden und leitenden Geſetzen, Normen, Regeln

beſtehe. Um ſo mehr müſſen wir bedauern, daß wir dem Verf. in den poſitiven Reſultaten, die er gefunden und feſtgeſtellt zu haben glaubt, nicht ebenſo beiſtimmen können, daß wir vielmehr dieſelben faſt durchgängig für unbegründet und unhaltbar erklären müſſen. Wir bedauern das nicht nur in unſerm Intereſſe, ſondern auch im Intereſſe der Engliſchen Philoſophie, welche leider im Allgemeinen noch immer in der einſeitig empiriſtiſchen Richtung befangen iſt, die conſequenter Weiſe zur Herrſchaft des gemeinen, alle Religion und Sittlichkeit zerſtörenden Senſualismus und Naturalismus führen muß. Der Verf. hat ſich ſchon durch Bekämpfung dieſer Richtung ein Verdienſt erworben; es würde ſich zu hohem Ruhme geſteigert haben, wenn er den Kampf zu vollem Siege hindurchzuführen gewußt hätte.

Der Grund, warum es dem Verf. nicht beſſer gelungen iſt, das wichtige Problem, um das es ſich handelt, auch poſitiv zu löſen, liegt einfach darin, daß er die Aufgabe, wie er ſie in richtiger Faſſung ſich geſtellt hat, nicht feſthält, ſondern von vornherein auf ein ganz andres Ziel hinarbeitet. Anſtatt, wie er ſich vorgenommen, die Geſetze und Principien zu ermitteln, welche mit dem Namen angeborener Ideen, nothwendiger Urtheile ꝛc. bezeichnet worden, geht er zunächſt und vorzugsweiſe darauf aus, erſte, urſprüngliche, primitive Perceptionen nachzuweiſen, welche angeblich den Charakter der Evidenz, Nothwendigkeit und Allgemeinheit tragen, und welche der Geiſt, indem er mittelſt des äußern und innern Sinnes von den Dingen und von ſich ſelbſt Kenntniß erhält, zugleich in und mit dieſer Kenntniß gewinne. Er nennt dieſe primary, original, primitive perceptions intuitive, weil ſie Perceptionen ſeyen, die wir dadurch gewinnen, daß unſer Geiſt, indem er die Gegenſtände ſich vorſtellt wie ſie ihm in der ſinnlichen Wahrnehmung erſcheinen, zugleich Beſtimmungen an ihnen erkennt, die nicht in die ſinnliche Wahrnehmung fallen, ſondern nur mit ihr zugleich unmittelbar an den Gegenſtänden ſelbſt erblickt werden und darum als Beſtimmungen ſich kundgeben, welche den Gegenſtänden objectiv, an ſich, in Wahrheit zukommen. Er nennt dieſe

intuitiven Perceptionen auch schlechtweg Anschauungen (intuitions) des Geistes, und unterscheidet drei besondre Arten oder Formen derselben: a) unmittelbare primitive Erkenntnisse (cognitions), b) eben so unmittelbare Glaubensannahmen (beliefs), und c) von beiden unmittelbar ausgehende und insofern ebenso primitive Urtheile (judgments). Gegenüber den bloßen Sinnesperceptionen charakterisiren sich diese drei Arten dadurch, daß sie, obwohl ursprünglich ebenfalls als einzelne Perceptionen in und mit der sinnlichen Wahrnehmung des einzelnen Gegenstandes auftretend, doch zugleich eine ihnen unmittelbar anhaftende Selbst-Evidenz, Nothwendigkeit und damit Allgemeinheit (Katholicität) in sich tragen, die bei näherer Betrachtung uns auch zum Bewußtseyn kommt. Selbstevidenz, Nothwendigkeit und Allgemeinheit sind die drei Kriterien, an denen ihr eigenthümliches Wesen sich erkennen läßt.

Der Verf. sucht daher nicht nur die einzelnen primitiven Erkenntnisse, Glaubensannahmen und Urtheile nachzuweisen, sondern auch zu zeigen, daß sie in der That durch jene drei Kriterien von allen anderweitigen cognitions etc. sich unterscheiden.

Dem gegenüber glauben wir leicht darthun zu können, daß es solche primitive Perceptionen im Sinne des Verf. gar nicht giebt. Trotz sorgfältiger Selbstbeobachtung und vielleicht gerade darum, weil er sich nur auf Selbstbeobachtung stützen wollte, scheint der Verf. dem Irrthum verfallen zu seyn, daß er Vorstellungen und resp. Begriffe als unmittelbare, ursprüngliche Perceptionen fasst, die in Wahrheit keine unmittelbaren Perceptionen sind, die wir vielmehr nur mittelst wiederholter — anfänglich unbewußt vollzogener — Unterscheidung und damit verknüpfter Abstraction gewinnen, die aber, nachdem wir sie auf diesem Wege gewonnen, allerdings ein bleibender Bestandtheil unsres Bewußtseyns werden, in unsere Sinneswahrnehmungen unwillkührlich sich einmischen und damit den Anschein unmittelbarer Perceptionen erhalten. Außerdem begeht der Verf. den Fehler, daß er seine drei Arten von intuitiven Perceptionen — die er gelegentlich auch als unmittelbare, mit Nothwendigkeit sich auf-

drängende Ueberzeugungen (convictions) bezeichnet — im Einzelnen nachweisen will, ohne doch jene drei Kriterien, an denen sie in ihrem eigenthümlichen Wesen erkennbar seyn sollen, wissenschaftlich erörtert und festgestellt zu haben. Der Verf. behauptet zwar, daß das charakteristische Kennzeichen solcher Perceptionen die Evidenz sey, die sie unmittelbar in sich selbst tragen. Aber er sagt uns mit keinem Worte, worin die Evidenz ihrem Wesen und Begriffe nach bestehe, worauf sie beruhe, wie uns Etwas evident werde und wodurch eine evidente Vorstellung, Annahme ꝛc. von einer nicht-evidenten sich unterscheide. Das angebliche Kriterium ist also ein bloßes Wort, das Jeder beliebig brauchen kann: ich kann einen Satz für evident erklären, dem der Verf. diese Eigenschaft abspricht, und umgekehrt; so lange jede Begriffsbestimmung, was unter Evidenz zu verstehen sey, fehlt, ist jede Verständigung, jede Schlichtung des Streits unmöglich, — ist also das Kriterium unbrauchbar. Ebenso zwar bemerkt der Verf., daß er vor der Behauptung zurückschrecke, ein Satz sey wahr, weil wir ihn glauben müssen, und daß er nicht gemeint sey, die Evidenz einer Annahme auf die Nothwendigkeit derselben zu gründen, sondern umgekehrt die Unwiderstehlichkeit einer Ueberzeugung auf Rechnung ihrer Selbstevidenz schreibe. Aber wiederum sagt er uns nicht, warum er vor jener Behauptung zurückschrecke, und weshalb er die Ansicht hege, daß die Nothwendigkeit (Unwiderstehlichkeit) einer Annahme aus der Evidenz derselben herfließe. Wir behaupten unsrerseits das gerade Gegentheil, und glauben dargethan zu haben, daß alle unsre Gewißheit und Evidenz nur auf dem Gefühl und resp. Bewußtseyn der Nothwendigkeit beruhe, Etwas als seyend und resp. als so und nicht anders seyend denken zu müssen, daß diese Nothwendigkeit wiederum auf die Natur (Wesensbestimmtheit) unsres Geistes (Denkens) sich gründe, und, da sie demgemäß nur die bestimmte, unveränderbare Art und Weise bezeichne, in welcher die Kräfte (Thätigkeitsweisen) des Geistes seiner Natur nach sich vollziehen, sie sich auch in bestimmten Gesetzen und Normen — die unsere Denkthätigkeit unwillkührlich und nothgedrungen

befolgt, — kund gebe. Hätte der Verf. die Ausdrücke: Evidenz und Nothwendigkeit, definirt und die damit bezeichneten Begriffe näher analysirt, so würde er gefunden haben, daß sich keiner Perception, keiner Ueberzeugung, keinem Urtheile, der Charakter der Evidenz und Nothwendigkeit vindiciren läßt, ohne zuvor die Gesetze und Normen dargelegt zu haben, nach denen unsre evidenten und nothwendigen Perceptionen, Ueberzeugungen ꝛc. sich bilden.

Ohne sich darauf einzulassen, beginnt der Verf. seine einzelnen Nachweisungen zunächst mit dem, was er die intuitiven — primitiven, unmittelbaren — Erkenntnisse des Geistes nennt. Er stützt sich dabei auf die Behauptung, daß, gemäß den Thatsachen des Bewußtseyns, der Geist bei seiner intellectuellen Thätigkeit überhaupt vom Erkennen ausgehe, indem er an der Sinnesperception und dem Selbstbewußtseyn zwei einfache Erkenntnißvermögen besitze, die unmittelbar und von Anfang an im Erkennen sich äußern. Denn beide seyen erkennend ihrer Natur nach und erschauen und offenbarn uns daher existirende Dinge: das eine materielle Gegenstände, durch die leiblichen Sinne uns präsentirt; das andre unser eignes Selbst in irgend einem besondern Zustande oder Acte. Es sey daher unangemessen, diese Vermögen so darzustellen, als lieferten sie uns nur eine Vorstellung oder einen Eindruck, eine Wahrnehmung, einen Begriff ꝛc., oder als erblickten sie nur unbekannte Erscheinungen; sie geben uns vielmehr Erkenntniß von Gegenständen, von einer oder der andern Seite dargestellt (knowledge of objects under aspects presented to us). In und mit den Sinnesperceptionen gewinnen wir daher unmittelbar die intuitive (primitive) Erkenntniß vom Daseyn der Dinge, mit den Gefühlen, Gedanken, Strebungen ꝛc., deren wir uns bewußt werden, die intuitive Erkenntniß vom Daseyn unsrer selbst. Das Seyn, von dem sich sonst nicht viel sagen lasse, sey daher die erste intuitive Cognition. — Mit diesen Sätzen trägt der Verf. unter unerheblichen Modificationen die alte Lehre Reid's und seiner Nachfolger (— der Schottischen Common-Sense-Philosophen) vor, die auch Sir William Hamilton, obwohl unter bedeutenden Einschränkungen, adoptirt hat. Mit diesen Sätzen glaubt er die alte Streitfrage entschieden zu haben, ob in der Sinnesperception nur das, als was die Dinge uns erscheinen, sich darstelle, oder ob wir in ihr zugleich unmittelbar vom reellen Daseyn der Dinge Kenntniß erhalten. Allein Jeder sieht, daß in diesen Sätzen nur Behauptungen aufgestellt, nicht aber bewiesen werden. Ja diese Behauptungen tragen sogar einen verborgenen Widerspruch in sich. Denn wenn die materiellen Gegenstände „uns durch die leiblichen Sinne präsentirt werden," so

ist klar, daß sie sich nicht selbst, nicht unmittelbar, sondern eben nur vermittelst der Sinnesempfindung und Sinnesperception sich darstellen. Dann aber haben wir auch keine unmittelbare Erkenntniß von ihrem Daseyn und die Seele beginnt nicht mit dem Acte der Erkenntniß, sondern mit dem Acte der Sinnesempfindung und Perception. Es ist wenigstens schlechterdings nicht einzusehen, wie die Seele, obwohl sie von der Beschaffenheit (von Farbe, Klang, Gestalt, Härte, Weiche ꝛc.) der Dinge nur mittelst der Sinnesperception Kunde erhält, doch von dem Daseyn der Dinge eine schlechthin unmittelbare Erkenntniß soll gewinnen können. Was ist denn die Existenz ohne die Beschaffenheit? Widerspricht es nicht allen Thatsachen des Bewußtseyns, beide dergestalt zu trennen, daß die Eine nur mittelst der Sinne, die andre dagegen unmittelbar von der Seele selbst erkannt zu werden vermag? Der Verf. beruft sich darauf, daß, wie geistreich auch die Argumente für die von ihm bestrittene Ansicht seyn und wie sehr wir auch das Gewicht derselben anerkennen mögen, wir doch im nächsten Augenblick die sich uns darstellenden körperlichen Dinge als Realitäten betrachten. Diese Thatsache bestreitet Niemand. Es ist selbst Fichte'n nicht eingefallen, das reelle Daseyn äußerer Dinge zu bezweifeln. Die Ueberzeugung davon ist allerdings eine schlechthin gewisse, unerschütterliche. Es fragt sich nur, ob diese Ueberzeugung eine „native cognition", eine unmittelbare, primitive Erkenntniß sey, oder ob sie nicht, trotz ihrer anscheinenden Unmittelbarkeit, doch eine vermittelte ist, vermittelt — wie wir gezeigt zu haben glauben — durch das unbewußt in unserm Denken wirkende Gesetz der Causalität. Der Verf. berücksichtigt weder diese Möglichkeit, noch widerlegt er die Einwendungen seiner Gegner. Und doch giebt es eine Anzahl psychologischer und physiologischer Thatsachen, die seiner Ansicht entschieden widersprechen. Es ist z. B. eine ausgemachte und allbekannte Thatsache, daß wir auch im Traume, im Fieber, in heftiger Aufregung durch Furcht oder Schrecken mit wirklichen Gegenständen zu verkehren glauben, die in Wahrheit ohne alle Realität, bloße subjective Erscheinungen, Producte unserer Einbildungskraft sind. Woher diese Täuschung, wenn die Ueberzeugung von einem reellen Daseyn außer uns auf einer native cognition beruht? Wie ist es möglich, daß wir in andern Fällen nicht wissen, ob das, was wir gesehen, gehört, gefühlt haben, ein reeller Gegenstand oder eine bloße optische Täuschung, ein Phantasiegebilde, eine Hallucination gewesen? Vom Standpunkt des Verf. giebt es keine Antwort auf diese Fragen. Denn Täuschung und Ungewißheit können nur entstehen, wo zwischen dem erkannten Object und dem erkennenden Subject noch irgend ein Mittelglied sich einschiebt, durch des-

sen Beschaffenheit und Wirksamkeit das Resultat, die Erkenntniß, bedingt ist und daher gestört, verwirrt, alterirt werden kann. Wo jedes Mittelglied fehlt, gegenüber einer unmittelbaren angebornen Erkenntniß, ist jeder Irrthum, jede Täuschung unmöglich. Und folglich kann die allgemeine Ueberzeugung vom reellen Daseyn der Dinge außer uns, trotz ihrer Allgemeinheit, Evidenz und Unwiderstehlichkeit, nicht auf einer native cognition beruhen. Eine native cognition, wenn doch cognition = perception seyn soll, ist ja ohnehin ein contradictio in adjecto: wir wenigstens vermögen uns eine angeborene Perception nicht zu denken.

Die zweite primitive Erkenntniß soll die Substanz seyn. Was unter diesem Worte begrifflich zu verstehen sey, erklärt der Verf. wiederum nicht. Er behauptet nur: Alles, was wir als Substanz fassen oder erkennen (all knowledge of substance) involvire stets thätige Kraft und zugleich die Ueberzeugung, daß ihm beharrende Dauer (permanence — endurance) zukomme. Allein wenn alle Substanz thätige Kraft und Dauer besitzt (having power and endurance), so ist sie damit nur der Träger von Kräften oder Eigenschaften, die offenbar von ihr selbst noch zu unterscheiden sind. Was die Substanz selber sey, ist damit noch nicht gesagt. Aber selbst eine solche nichtssagende Erkenntniß besitzen wir keineswegs als eine primitive cognition. Kraft rein als solche nehmen wir niemals wahr, weder durch die Sinne noch auf intuitivem Wege. Wahrzunehmen vermögen wir nur Bewegungen und resp. Thätigkeit, sofern sie in Bewegung sich äußert. Zum Begriffe der Kraft kommen wir daher nur dadurch, daß wir sich bewegende, sich verändernde, entstehende Dinge — namentlich unsre eignen Körperbewegungen — von vorhandenen ruhenden, sich gleichbleibenden unterscheiden und dabei durch das Denkgesetz der Causalität genöthigt werden, für alle Bewegung, Veränderung ꝛc. eine sie bewirkende Ursache anzunehmen. Außerdem bedarf es eines Mittelbegriffs oder einer nähern Bestimmung der Wirkungsweise der Kraft, wenn im Begriffe der Substanz thätige Kraft mit beharrender, gleichbleibender Dauer sich einigen soll. Der Verf. stellt beide ohne alle Vermittelung nebeneinander. Und daher geräth er in den Widerspruch, daß er der Substanz eine solche Dauer und damit Unveränderlichkeit zuschreibt, und nichtsdestoweniger behauptet, jede irdische Substanz werde zugleich als sich verändernd erkannt (S. 175). Er meint zwar: es könne — was auch die Metaphysik dagegen sagen möge — keine Schwierigkeit haben, beide Bestimmungen als vollkommen vereinbar zu fassen, da ja beide stets als zusammen existirend „erkannt" würden. Allein das Eine und Selbige, das zugleich veränderlich und unveränderlich seyn

soll, ist ein so offenbarer logischer Widerspruch, daß wenn es keine Schwierigkeit haben soll, diesen Widerspruch zu denken, es ebenso leicht seyn muß, sich einen viereckigen Triangel oder ein hölzernes Eisen zu denken. So gewiß das unmöglich ist, so gewiß ist des Vers. Begriffsbestimmung der Substanz falsch. Und eben dieß ist wiederum ein Beweis, daß der Substanzbegriff keine primitive Erkenntniß (Perception) seyn kann. Denn hätten wir eine solche Erkenntniß, so wäre es völlig unbegreiflich, wie doch der Begriff der Substanz von den verschiedenen Philosophen, Naturforschern ꝛc. so ganz verschieden hätte gefaßt werden können.

Denselben Einwand müssen wir gegen die Ansicht des Vers. erheben, daß der Begriff der Modification — worunter er die Veränderungen der Substanz versteht — und weiter die Begriffe der Qualität, Beschaffenheit, Wesenheit, auf primitiver Erkenntniß (Perception) beruhen sollen. Wäre dieß der Fall, so wäre auch über diese Begriffe kein Streit, keine Meinungsverschiedenheit möglich, so wenig wie über unsre Perceptionen von Licht, Farbe, Gestalt ꝛc. Was wir an den Dingen, abgesehen von ihrer Gestalt und Größe, wahrnehmen, nennen wir allerdings ihre Qualitäten. Aber *um* zu diesem Begriffe zu gelangen, *um* auch nur überhaupt eine *einzelne* bestimmte Qualität *als* Qualität auffassen zu *können*, müssen wir die Dinge bereits in *Beziehung* auf Qualität und Quantität von einander *unterschieden haben*. Und daraus folgt, daß die allgemeinen formalen Begriffe der Qualität und Quantität zwar nicht als *Begriffe* unserm *Bewußtseyn*, wohl aber als *Normen* unserm Unterscheidungs- (Auffassungs-) Vermögen ursprünglich inhäriren und seine Thätigkeit leiten. Zu allgemeinen *Begriffen* für unser Bewußtseyn werden sie erst viel später mit Hülfe der Reflexion und Abstraction, und ebenso *erkennen* wir erst viel später, daß den Dingen nothwendig und allgemein Qualität und Quantität zukommen müsse, weil sie nothwendig *nach* Qualität und Quantität *unterschieden* seyn und somit bestimmte Eigenschaften, bestimmte Größe und Größenverhältnisse besitzen müssen, wenn sie überhaupt als mannichfaltige verschiedenartige Dinge existiren und von uns percipirt werden sollen. Dasselbe gilt von den Begriffen der Substanz, der Modification, Beschaffenheit, Wesenheit. Was wir mit diesen Namen bezeichnen, sind an sich ebenfalls nur ursprüngliche, unserm Verstande inhärirende Normen, nach denen wir die Dinge unterscheiden, um sie *als* Dinge auffassen zu können. *Indem* wir sie so unterscheiden, *erkennen* wir allerdings, daß ihnen Substanz, Wesenheit ꝛc. zukommen müsse, und forschen demnach weiter, worin dieselbe bestehen möge. Aber diese Erkenntniß beruht nicht auf einer (intuitiven) *Perception*, sondern auf einer

nothwendigen, sich von selbst einstellenden Conception des Verstandes, auf der Einsicht nämlich, daß die Dinge nicht als Dinge mit verschiedenen qualitativen und quantitativen Bestimmtheiten existiren und uns sich kundgeben könnten, wenn ihnen nicht Wesenheit, Substantialität, Causalität ꝛc. zukäme. Kurz der Verf. verkennt die aprioriſche, logiſche, kategoriſche Natur jener Begriffe. Befangen in dem herrschenden Empirismus der Engliſchen Philoſophie und demgemäß bemüht, Alles auf die Perception eines Gegebenen, Objectiven zurückzuführen, andererseits aber doch philoſophiſch zu hoch gebildet, um nicht einzusehen, daß mit dem reinen einseitigen Empirismus alle Allgemeingültigkeit unſerer Erkenntniß (z. B. der mathematiſchen Axiome, Lehrſätze ꝛc.) aufgehoben werde und ſchlechthin unerklärlich bleibe, geräth er auf ſeine Theorie der intuitiven Perception, d. h. einer Perception, die als ſolche doch zugleich den Charakter der Selbſtevidenz, Nothwendigkeit und Allgemeinheit an ſich tragen ſoll, ohne zu bemerken, daß darin unmittelbar ein Widerſpruch liegt. Denn percipiren — das erkennt der Verf. auch in Betreff der intuitiven Perception an — können wir immer nur das Einzelne. Das Einzelne iſt aber als ſolches kein Allgemeines, und folglich auch kein Nothwendiges, weil das Nothwendige als ſolches zugleich auch allgemein, immer und überall gültig ſeyn muß. Percipiren wir alſo mittelſt der ſ. g. intuitiven Perception nichts Nothwendiges und Allgemeines, ſo muß die ihrem Inhalt zugeſchriebene Nothwendigkeit und Allgemeinheit anderswoher kommen. So weit die intuitive Perception eben Perception iſt, kann ihr mithin nicht Nothwendigkeit und Allgemeinheit beigemeſſen werden. —

Ebenſo wenig iſt es dem Verf. gelungen, primitive Glaubensannahmen (beliefs) in unſerm Erkenntnißvermögen nachzuweiſen. Er verſteht darunter evidente nothwendige allgemeine Annahmen (Ueberzeugungen) in Betreff der Exiſtenz von Dingen, Eigenſchaften ꝛc., welche wir nicht unmittelbar percipiren, auch nicht mittelſt der intuitiven Perception. So ſoll es eine primitive Glaubensannahme ſeyn, daß der Raum und die Zeit unendlich (gränzenlos — ohne Anfang und Ende) ſeyen. Wir glauben unſererſeits klar dargethan zu haben, daß der gränzenloſe (leere) Raum und die anfangs- und endloſe (leere) Zeit nicht nur leere Abſtractionen, ſondern in Wahrheit ſchlechthin unvorſtellbar und undenkbar ſind, weil das Unendliche als Beſtimmung von Zeit und Raum eine rein negative Beſtimmung iſt. Der Verf. erkennt zwar an, daß wir allerdings „keine adäquate" Vorſtellung von der Unendlichkeit des Raums und der Zeit beſitzen und zu gewinnen vermögen, behauptet aber doch die Nothwendigkeit, dieſe Unendlichkeit annehmen zu müſſen. Al-

kein eine unadäquate Vorstellung bedeutet in diesem Falle so viel wie keine Vorstellung. Denn eine unadäquate Vorstellung ist eine solche, welche das Object (ihren Inhalt) in irgend einer Beziehung anders faßt (repräsentirt) als es in Wahrheit zu fassen ist. Bei einem einfachen Object, das keine Mehrheit von Beziehungen darbietet, fällt mithin die unadäquate Vorstellung mit der völlig falschen in Eins zusammen, und in einer solchen Vorstellung stelle ich mir das Object, um das es sich handelt, in Wahrheit nicht vor. Wenn ich z. B. eine unadäquate Vorstellung von der Geradheit einer Linie habe, so ist eine solche Vorstellung offenbar in Nichts von einer falschen Vorstellung verschieden; und wenn ich mir die gerade Linie falsch vorstelle, so kann das nur heißen, daß ich sie mir als nicht-gerade vorstelle. An der Vorstellung von einer nicht-geraden Linie habe ich aber offenbar keine Vorstellung von einer geraden Linie. Die Unendlichkeit als angebliche Bestimmung des Raumes und der Zeit ist offenbar ebenfalls eine völlig einfache (und noch dazu rein negative) Bestimmung, eben so einfach wie die Geradheit einer Linie. Die Unendlichkeit sich unadäquat vorstellen, heißt mithin nur, sich die Unendlichkeit überhaupt nicht vorstellen; und die Unmöglichkeit einer adäquaten Vorstellung von ihr fällt daher in Eins zusammen mit der Unmöglichkeit einer Vorstellung überhaupt. —

Was endlich die primitiven Urtheile, die dritte Klasse der s. g. intuitiven Erkenntnisse des Verf. betrifft, so basiren sie sich auf die primitiven Perceptionen und Glaubensannahmen: diese bilden die Elemente, aus denen die primitiven Urtheile geformt (zusammengesetzt) werden. Giebt es also keine primitiven Perceptionen und Glaubensannahmen, so giebt es auch keine primitiven Urtheile. —

Wir bedauern, dem Werke des ehrenwerthen Verf., dessen Bestrebungen wir hochschätzen und dessen Richtung wir im Allgemeinen theilen, kein besseres Prognostikon stellen zu können. Aber wir fürchten, daß dieser Vermittelungsversuch gegenüber den streitenden Tendenzen der Englischen und Deutschen Philosophie keinen großen Erfolg haben wird.

H. Ulrici.

Erklärung.

Das letzte Heft dieser philosophischen Zeitschrift (Bd. 39. H. 2.) enthält eine Recension meiner Schrift: „Ueber die Aufgabe der Naturphilosophie und ihr Verhältniß zur Naturwissenschaft" ꝛc., die mir fürwahr Erstaunen erregen mußte; — Er-

staunen nicht darüber, daß sie geschrieben wurde, denn dieß ist mir sehr erklärlich, sondern darüber, daß sie in dieser hochachtbaren Zeitschrift Aufnahme fand. Ich kann nur annehmen, daß die geehrte Redaction, im Vertrauen auf irgend eine Empfehlung das eingesandte Product, dessen erster Satz eigentlich schon eine Widersinnigkeit enthält, selbst zuvor nicht näher prüfte und über den Verfasser gar keinen oder nicht genügenden Aufschluß erhielt. Denn die Unterschrift „Eberhard" ist pseudonym; der Verf. führt einen ganz andern Namen.

Daß ich einen solchen Angriff keiner weiteren Beachtung oder Erörterung würdige, wird die geehrte Redaction begreiflich finden. Nicht als ob ich mein Werk für eine vollkommene Leistung hielte und über jede Kritik erhaben erachtete. Daß ich solchen Anspruch nicht erhebe, habe ich in der Vorrede selbst klar genug, sollt' ich meinen, hervorgehoben (S. VII). So wenig habe ich ihn erhoben, daß ich als Hauptzweck meiner Publikation vielmehr ausdrücklich dieß bezeichnet habe, weitere Erörterungen von Seite Anderer hervorzurufen, „da nur durch vereintes Streben die Schwierigkeiten allmählig überwunden werden können." Es ist daher ganz in meinem Sinn und mir erwünscht, wenn eingehende und strenge Prüfungen meines Versuches erscheinen. Ich werde weitere Erörterungen nicht vermeiden und Antwort nicht schuldig bleiben, — aber nur dann, wann die Ausstellungen oder Angriffe von competenten Beurtheilern kommen. Auf solch' armselige und schülerhafte Schreiberei eines confusen und dürftigen Kopfes aber habe ich Nichts zu erwidern.

München, im November 1861.

Prof. Dr. **Frohschammer.**

Die Redaction bedauert, daß, wie es scheint, persönliche Mißverhältnisse die Recension des Hrn. „Eberhard" hervorgerufen und Ton und Haltung derselben bestimmt haben. Die Redaction versichert, daß ihr alle persönlichen Beziehungen und Motive, die dabei obgewaltet haben mögen, völlig unbekannt gewesen sind. Die Recension wurde ihr von guter Hand eingesandt und zur Aufnahme empfohlen.

Druckfehler.

S. 1. Z. 8: statt Lassen lies: Lasson.
S. 9. Z. 8: statt zum Atom lies: zur Akme.
S. 12. Anmkg. Z. 6. nach: noch gar nicht, ist ausgelassen: philosophirt.
S. 23. Z. 24: statt μέμικται lies: μέμικται.

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

Begriff und Aufgabe der Erkenntnißlehre.

Fünfter Artikel.

Die physiologische, psychologische und pneumatologische Grundlage der Erkenntnißlehre und das ethisch-praktische Ich als Princip derselben.

Von Prof. Dr. **Sengler**.

Die empirische Phänomenologie lehrt: denke übereinstimmend mit dem gegebenen Seyn, analysire es und stelle sein Allgemeines als Princip der Deduction und Construction auf, aus welchem das Besondere wieder analytisch entwickelt wird. Die transscendentale Phänomenologie aber sagt: denke das Seyende selbstgewiß als übereinstimmend mit seinem Wesen. Es führt nämlich das transscendentale Wissen über die empirische Anschauung und den logischen Begriff zur Idee und zu dem Idealen. In der Idee und den Idealen stimmt das Seyn mit seinem Wesen überein und sie fordern zugleich diese Uebereinstimmung, wenn sie nicht wirklich ist. Sie fordern also eine Umwandlung des Seyns, und es erscheint die Idee als Zweck der Vernunft, dessen Verwirklichung Aufgabe für dieselbe ist. Die Einheit des Denkens und Seyns hat daher die verschiedenen Formen. Mit der transscendentalen tritt sie aber auf practischen Boden des Wissens. Das Wissen erscheint als ein durch die Idee desselben vom Ich frei hervorzubringendes, frei zu producirendes.

Allein diese Hervorbringung ruht doch auf dem Seyn, welches zum Ideal oder Wesen zu erheben ist. Daher müssen wir die Idee des Wissens in dem populären Wissen aufsuchen, und sie als die eigene Grundlage und Voraussetzung einer Erscheinung nachweisen, durch welche das in ihr gegebene, empirische Seyn zu bestimmen und durch welche dieses selbst fortzubilden und umzuwandeln ist. Daher wird das nichtphilosophische

Wissen gleich von Haus aus als ein Seynsollendes von der Philosophie betrachtet. Dieses Sollen liegt im populären Wissen, weil es seine Wahrheit auf das Wesen der Dinge gründen will, aber in der That sie nur auf die empirische Erscheinung desselben gründet. Denn die Ideen und Ideale sind hier empirisch und nur durch eine Reinigung und Verklärung dieses Wissens vom Aeußern und-Zufälligen und den innern Trübungen der sinnlich-empirischen Triebe, Vorstellungen und Gefühle ist die Erhebung zur reinen Idee möglich. Der Zeitgeist, die Sitten, Gewohnheiten sind Mächte, welche selbst erst einen idealen, allgemein menschlichen Maßstab zur Beurtheilung bedürfen. Diesen stellt die Philosophie auf, prüft, untersucht ihn, und der Mittel zu dieser Prüfung versichert sie sich durch die Begründung der Selbstgewißheit. Die Aufgabe der Philosophie ist daher, das gegebene Seyn als ein seynsollendes zu begreifen, und sie fordert, eine Wirklichkeit hervorzubringen, die dem Wesen des Seyns entspricht.

Dieses Seyn im populären Wissen, welches die Erkenntnißlehre zu ihrer Grundlage macht, um ihre Idee des Wissens als Vernunftzweck durch sie zu verwirklichen, ist ihr kein fremdes, sondern es ist Erscheinung des allgemeinen Wesens des Ichs selbst, und sie begründet diese Erscheinung als rein in ihrem eigenen Wesen, der Idee des Wissens liegende und daher nothwendige, weil das Princip der Erkenntnißlehre, das Ich selbst, eine Phänomenologie zur Voraussetzung seines reinen Wesens hat. Daher kann das Ich auch erst diese Phänomenologie durch dieses Wesen begründen, und alsdann erst den Beweis führen, daß das populäre Wissen jenes Wesen zum Grund seiner Erscheinung hat. Es kann daher die Erkenntnißlehre nicht mit diesem Beweis anfangen, sondern sie muß sich erst innerhalb ihrer selbst die Mittel hierzu verschaffen. Erst das reine Wesen des Ichs hat die Idee des Wissens in ihrer wahren, idealen Form zum Inhalt und Object des Erkennens, und daher die Macht, das populäre Wissen zu prüfen und seinen Werth zu bestimmen. Daher kann es nicht rein skeptisch beginnen und sich gegen das

nichtphiloſophiſche Wiſſen rein negativ verhalten, ſondern aus dieſem ſelbſt erwächſt ihm dies ſkeptiſche und kritiſche Wiſſen, durch welches ſich ihm die Dialectik gegen jenes Wiſſen ergibt.

Hat das Wiſſen des Wiſſens die Idee deſſelben zur Grundlage, und erſcheint das Wiſſen, welches Inhalt des Wiſſens wird, nur in einer empiriſchen Phänomenologie, welche zur transſcendentalen führt, ſo erſcheint ihm in dieſer die Idee des Wiſſens, wie ſie im populären Wiſſen Vorausſetzung iſt, als Zweck der Erkenntnißlehre, in welchem ihm ſeine Probleme gegeben und zugleich aufgegeben ſind und zwar als ethiſche Aufgaben, als ethiſch-practiſche Zwecke. Denn dem religiöſen, ſittlichen, ſtaatlichen Leben liegen die Ideen der Religion, Sittlichkeit, des Staats zu Grunde, und beſtimmen ſein Sollen und damit auch das der Philoſophie, fordern dieſe ſelbſt zu ihrer Ergänzung und Vollendung. Dieſes Sollen wächſt aus dem populären Wiſſen von ſelbſt heraus durch ſeine Geſchichte. So entſteht ihm die Ungewißheit über ſich ſelbſt und damit das ſkeptiſche Wiſſen aus ihm ſelbſt, wie ſich denn auch die Skepſis der Philoſophie aus ihrem eigenen dogmatiſchen Wiſſen erhebt. Dieſes iſt für die Philoſophie die Grundlage und Vorausſetzung, welche ſie nicht wegwerfen, ſchlechthin negiren darf, ſondern in denen ſie ihre Probleme realphiloſophiſch gegeben finden muß. Das ſkeptiſche, kritiſche und dialectiſche Wiſſen iſt nur Mittel für den Zweck, das Seyn nach ſeinem Weſen ſelbſtgewiß und wahr zu erkennen. Es hat daher auch die Erkenntnißlehre die Uebereinſtimmung ihrer Erkenntnißformen mit dem Seyn und Weſen derſelben und der Wirklichkeit zu begründen, und dieſe Nachweiſung der Einheit oder Uebereinſtimmnng des Denkens und Seyns ſoll erſt die eigentliche Realphiloſophie möglich machen.

Das populäre Wiſſen übt daher ſelbſt eine beſtändige Controle über die Philoſophie, ſowohl in der Erkenntnißlehre, als in der Realphiloſophie. Das populäre Wiſſen ruht auf dem Boden des Lebens, der Wirklichkeit, und hat ſeine Erkenntnißmittel in ſeiner Sprache, die, allgemein gültig und nothwendig, ihre Logik und Metaphyſik hat, auf welche auch die philoſophiſche

Logik und Metaphysik sich stützen müssen. Wenn die Philosophie vergißt, daß die Begriffe nicht die Wirklichkeit selbst sind sondern nur Gültigkeit haben, wenn eine Wirklichkeit außer ihnen besteht, mit der sie übereinstimmen, so erinnert sie das populäre Wissen beständig daran, und wenn sie ihre Probleme oft willkührlich nach ihrem zeitlichen Entwickelungsstandpunkt bestimmt und entweder wesentliche Probleme von ihrer Aufgabe ausschließt, und die Formalphilosophie für die Realphilosophie hält, oder das skeptische, kritische, dialectische Wissen für sich, ohne seine Verwirklichung in der Erkenntniß- oder Seynslehre annimmt, oder wenn sie einen Begriff von Gott, Freiheit, Unsterblichkeit u. s. w. aufstellt, welcher das Problem aufhebt statt es zu setzen, wie im Pantheismus, Determinismus u. s. w. geschieht: so tritt das populäre Bewußtseyn der Philosophie entgegen, und hält ihr schon den allgemeinen Sprachgebrauch, auf welchen sich ja auch als Basis die Philosophie stützen muß, entgegen, weist sie mit Jacobi auf ihre Aufgabe hin „Daseyn zu enthüllen," nicht es aufzuheben oder in Nebel willkührlicher Begriffe einzuhüllen und zu verschleiern. Das nichtphilosophische Wissen weist die Philosophie auf ihre Aufgabe hin, das populäre Bewußtseyn zu ergänzen und es zur Gewißheit und Wahrheit zu erheben. Es empört sich auch das religiöse und sittliche Bewußtseyn über die falsche Philosophie und mahnt sie an ihr Gewissen, der Wahrheit die Ehre zu geben.

Aber nicht bloß negativ, sondern auch positiv fördert das populäre Wissen die Philosophie durch seine Geschichte des religiösen, sittlichen Lebens und der verschiedenen in ihr sich entwickelnden Wissenschaften, welche der Philosophie nicht nur neue Objecte des Erkennens, sondern auch vielfache Mittel und Wege zum Fortschritt verschaffen. Die Geschichte der Philosophie ruht ja überhaupt auf der gesammten Culturgeschichte und ist nur ein Zweig derselben, und es hängt daher ihre Fortentwickelung wesentlich von dieser ab. Aber auch die einzelnen Objecte der natürlichen und geistigen Wirklichkeit werden der Philosophie in der Geschichte der einzelnen Wissenschaften in stets sich fortent-

wickelnder Form gegeben, und diese Geschichte übt eine beständige Kritik über ihre eigenen Resultate aus. An diese Geschichte ist die Philosophie beständig gewiesen, und es wird ihre eigene Aufgabe selbst durch diese Geschichte bestimmt und modificirt.

Die Verwechselung der empirischen und transscendentalen Phänomenologie des Geistes ist von den größten Folgen. Herbart läßt die Philosophie skeptisch durch Negirung des populären Wissens als Widersprüche involvirend entstehen, deren Beseitigung ihm die Aufgabe der theoretischen Philosophie ist. Die Mittel sie zu beseitigen findet er in der formalen Logik, die aber erst zur Klarheit und Deutlichkeit zu erheben sey, damit sie in der Metaphysik auf das populäre Bewußtseyn angewendet und seine Widersprüche aufgezeigt und zu lösen versucht werden. Hier ist also nicht bloß, wie bei Kant, der Inhalt, sondern auch die Form gegeben, um bearbeitet zu werden. Die Begriffe müssen hier vor Allem bearbeitet werden. Damit sind nun Form und Inhalt empirisch und die theoretische Philosophie ist so ganz empirische Phänomenologie des Geistes, bei der das transscendentale Princip und die durch sie begründete Methode fehlt. Hier muß dann freilich auch das reine Ich ein sich widersprechender Begriff seyn, der beseitigt werden muß. Dagegen hat es die practische Philosophie mit den Ideen zu thun. Allein diese sind ohne transscendentale Begründung ebenfalls gegeben, und ihre Quelle kann keine andere als das populäre Bewußtseyn seyn, in welchem sie durch die Sprache definirt und durch sie der Form der Erkenntniß nach beglaubigt sind. Auf dieses wird so die Philosophie zurückgeführt. Allein jenes verlangt ja eben Ergänzung durch die Philosophie. Die Ideen sollen der Maßstab für die Wahrheit und die Würdigung und Werthbestimmung aller Erscheinung seyn. Wer gibt uns aber über sie Gewißheit, daß sie wirkliche Ideen und keine bloßen Vorstellungen und Abstractionen sind? Bedürfen sie nicht ebenfalls erst der Bearbeitung wie die Begriffe?

Ebenso stützt sich Hegel auf das populäre Bewußtseyn, auf die empirische Phänomenologie des Geistes in der Religion,

dem Staate und der Philosophie u. s. w. und sein System ist daher nur rationalistischer Empirismus.

Die Autonomie und Immanenz des menschlichen Geistes soll vermittelt werden durch den Primat der practischen Vernunft. Denn vor Kant herrschte der Determinismus und die Involutionslehre; es soll die freie Causalität durch jene Lehre begründet werden. Die analytische und synthetische Methode vor Kant hängt genau mit jenem Determinismus zusammen.

Auf ein ethisch-practisches Princip ist man auch nach Hegel von verschiedenen andern Seiten zurückgegangen, so Reiff und Andere, und auch zuletzt Chalybäus.

Offenbar lag der Herrschaft der bloß analytischen und synthetischen Methode die Herrschaft des Naturbegriffs und der Physiologie im Gebiete des Geistes, der Psychologie und Pneumatologie zu Grunde. Denn die Natur hat nur zum Inhalt, was ist, der Geist aber, was seyn soll. Wenn daher die theoretische Philosophie nicht mehr bloß die Seele sondern den Geist, die Pneumatologie zu ihrem Princip macht, wird sie auch auf das Gebiet der Freiheit und des Idealen, des Ethischen, des Seynsollens geführt. Offenbar haben jene oben gedachten, auf das Ethische und auf die Freiheit gerichteten Bestrebungen ihren Grund darin, den Geist und das Ideale zu retten. Dieses Ethisch-Practische liegt aber nicht außer dem Theoretischen, sondern in ihm, ist ihm immanent, sein eigener Lebensimpuls und Princip. Dieses ist die Idee des Wissens, deren Verwirklichung als eine ethisch-practische Aufgabe für den Menschen erscheint und ihm die Freiheit und Autonomie verleiht. Das Ich ist das seiner mächtige Princip, und beruht auf dem gereinigten Wesen der empirischen Seele und des empirischen Geistes. Von der empirischen Phänomenologie erhebt sich die Erkenntnißlehre zum transscendentalen Wissen. Diese Reinigung seiner selbst ist gerade die Forderung des populären Wissens an die Philosophie, und so soll sie läuternd, reinigend und erhebend auf dasselbe durch die Lösung ihrer Aufgabe und ihre Ergänzung jenes wirken. Enthält aber dasselbe nur Widersprüche und ist nur sinn-

liche Erscheinung, wie bei Herbart und Hegel, so ist dieses unmöglich. Allein diese Reinigung des populären Wissens soll auch wieder auf die Philosophie rückwirken. Die Philosophie hat daher hier überall eine ethische Aufgabe und einen ethischen Zweck zu verwirklichen.

Es handelt sich sonach allerdings in der Erkenntnißlehre um die Freiheit des menschlichen Geistes, aber zunächst um den Grund derselben. Schelling hat einen wichtigen Schritt von seiner Identitätsphilosophie zu seiner Lehre von der menschlichen Freiheit gethan. Er hat Recht, daß hiermit das eigentliche Problem der Philosophie beginne. Es handelt sich dabei vor Allem um die eigene, von Gott unabhängige Substanz des Menschen. Diese ist es, welche wir finden müssen, und wenn wir sie in der empirischen Phänomenologie nicht finden, da die Seele und der Geist hier immer nur sich aus den empirischen Objecten in sich reflectiren und daher nur Abstractionen sind, so müssen wir sie in der transscendentalen suchen. Wenn wir die Freiheit des Menschen und die Ethik begründen wollen, so müssen wir vor Allem ihr Princip, das selbständige Wesen des Ichs finden, durch welches erst Seele und Geist als Substanzen erscheinen. Auf es gründet sich dann die practische Vernunft.

Anstatt das Erkenntnißproblem weiter auszubilden, sprang man immer wieder zur Ontologie, Metaphysik und Realphilosophie über, und suchte hier Ergänzung der unvollkommenen Erkenntnißlehre. So Schelling, Hegel, Herbart u. A. Der deutsche Geist konnte die naturalistischen Resultate der theoretischen Philosophie nicht ertragen, suchte aber immer in andern Ideen, als der Idee des Wissens, Hülfe gegen sie. Da mußten diese Ideen aber als gegeben vom populären Bewußtseyn angenommen werden. Von der Skepsis wurde man nicht zur Kritik und zur Vollendung des kritischen Wissens, sondern zum Dogmatismus geführt. Dieser Fehler wird auch nach Hegel von der neuesten Philosophie fortgesetzt. Bildet doch die Erkenntnißlehre rein für sich aus und vollendet sie, alsdann wird sich alles Weitere von selbst, d. h. eine richtige Ontologie, Metaphysik und Realphilo-

sophie ergeben. Es wird sich auch die practische Grundlage, der Wille, das Gefühl als Macht für die Erkenntniß ergeben, welche der theoretischen Philosophie immer gefehlt hat. Alle drei Vermögen müssen mit einander verbunden und als Grundlage der Erkenntnißlehre angenommen werden. Dieses ist aber nur möglich, wenn sie als Erscheinungen aus dem realen Ich abgeleitet oder von ihm producirt werden. Diese Voreiligkeit der frühern Philosophie wiederholt sich in unserer Zeit immer wieder. Anstatt das Erkenntnißproblem festzustellen und mit ihm fertig zu werden, giebt man es immer wieder auf, und sucht in der Religion, Ethik, Aesthetik Heil für die trostlose, unbefriedigende Erkenntnißlehre.

Nach Kant und Fichte ist die deutsche Philosophie auch auf die Psychologie geführt worden, allein auch nur wieder aus metaphysischem Interesse. Während Schelling und Hegel rein metaphysisch verfuhren und Erkenntnißlehre und Psychologie aufgaben, machten Herbart, Benecke, Jacobi, Fries, Schopenhauer die Seelenvermögen zu metaphysischen Principien, die zwei Erstern das Vorstellungs-, die zwei Folgenden das Gefühls-, der Letzte das Begehrungsvermögen. Dadurch wurde aber die Psychologie nach allen ihren Provinzen zum Erkenntnißproblem gemacht und zu einer Naturlehre der Seele der Grund gelegt. Diese wurde dann auszuführen versucht, und der indessen herrschend gewordene Materialismus und der Streit der Philosophie und Theologie mit ihm drängte die Philosophie zur Physiologie und Psychologie, um sie auszubilden, sie führten aber auch auf eine feste Begrenzung beider. So erst konnte die Subjectivität und Ichheit ihre wahre Begründung finden. Die drei Seelenvermögen werden nun nicht mehr abstract, sondern in ihrer Verbindung und sich ergänzender Wechselwirkung mit einander als Erscheinung der realen Seele erkannt, und damit der Wille und das Gefühl in die theoretische Philosophie, als die Vorstellungsvermögen begründend und vermittelnd und steigernd, eingeführt. Schon Locke hatte die Bedeutung des Gefühls geltend gemacht für die Erkenntniß als Steigerungsmittel

der Intelligenz. Allein der ſinnliche Empirismus und Rationalismus entwickelten ſich vor Kant iſolirt und ohne weſentliche Ergänzung. Dadurch, daß für Kant das Seelending an ſich unerkennbar war, wurde die rationale Pſychologie von ihm negirt, und es blieb bloß die ſinnlich-empiriſche übrig. Daher haben hier die Seelenvermögen keinen realen Grund und keine reale Wechſelwirkung, und können ſich nicht ergänzen und einander ſteigern, und ſomit die Erkenntniß. Daher werden ſie ganz iſolirt der Grund der theoretiſchen und practiſchen Philoſophie und der Urtheilskraft. Hätte Kant ihr Weſen an ſich in der unbekannten Wurzel des Verſtandes gefunden, ſo war ſie ihm Realprincip, und als ſolches practiſch. Es mußte hiermit ſeine Philoſophie eine ganz andere werden.

Iſt aber das Ich ſeinem Weſen nach practiſch und productiv, ſo muß es eine daſſelbe vermittelnde und begründende Vorausſetzung haben, auf welche wir nun zurückgehen müſſen. Dieſes wird uns ſchon zeigen, daß dieſe Grundlage keine ontologiſche ſondern pſychologiſche ſeyn muß. Die Ontologie führt auf den Begriff des Ichs als Kategorie, nicht aber auf das reale und practiſche Ich; die Ontologie muß daher ſelbſt ein ſolches Princip oder reales Ich ſuchen, das, wie Kant ſagt, durch ſeine reine Einheit erſt Mannichfaltigkeit und deren Syntheſe, und ſo erſt die Kategorie des Ichs und damit die ganze Ontologie möglich macht, ſo daß ſie aus ihm nicht ſowohl analytiſch nachgewieſen und deducirt, ſondern vielmehr producirt werden kann. Dieſes Princip erhalten wir aber nur durch die pſychologiſche und pneumatologiſche Grundlage, in welcher die Seele und der Geiſt als ſubſtanzielle Principien erſcheinen, und durch deren Erkenntniß ſich das Ich ſelbſt erſt als ein reales Weſen erfaſſen kann. Die Pſychologie und Pneumatologie haben es nicht nur mit dem Erkenntniß-, ſondern mit den geſammten Vermögen der Seele und des Geiſtes zu thun, und haben ſie als Erſcheinungen dieſer beiden nachzuweiſen. Die Ontologie giebt uns nur den logiſchen Begriff des Geiſtes. Das bloße Erkenntnißvermögen giebt uns bloß das theoretiſche, nicht das practiſche Ich, nur

die ganze Psychologie und Pneumatologie giebt uns die Grundlage und Vermittlung, Begründung des practischen Ichs für die Erkenntnißlehre.

Die Ontologie Schellings setzt überall die Psychologie als ihre Grundlage voraus; denn sie setzt bei ihrer Potenzenlehre einen Trieb, dunkle und klare Vorstellungen u. s. w. voraus, durch welche der Fortschritt bedingt ist. Sie gelangt auch zur Seele und sieht sie als die Einheit der Potenzen (und doch wohl auch als Grund derselben) an und geht zum Geist fort. Allein alles dieses wird nur in der Form der empirischen Phänomenologie von der negativen Philosophie Schellings entwickelt, derzufolge diese Form selbst gegeben, an gegebenen Gegenständen sich offenbart und entwickelt. Indessen auch Seele und Geist sind Erscheinungen des geistigen Wesens, und dieses ist an und für sich real, reale Einheit, welche an sich selbst vermittelt ist, und so erst der Grund der Seele und des Geistes wird. Es ist dieses Wesen kein allgemeines, unbestimmtes Seyn, sondern eben als Wesen an und für sich bestehend, Bestand habend, und sich in sich selbst aus sich, nicht erst aus der Seele und dem Geiste in sich reflectirend. Allerdings vermittelt sich diese ursprüngliche Einheit dann durch die Seele und den Geist; allein deßhalb entsteht sie nicht aus dieser Vermittlung, sondern es ist diese Vermittlung Selbstvermittlung jener Einheit. Die Ontologie bringt es nur bis zur Kategorie des Geistes; denn ihr Wesen ist nur ein logisches, die Substanz Spinoza's, wie Schelling angiebt. Sie hat daher keinen Realgrund. Da sie phänomenologisch ist und aus dem Niedern das Höhere und Höchste entstehen läßt, so ist der Begriff des Geistes entstanden aus dem Begriff der Natur, und diese Entstehung ist daher die Physiologie des Geistes. Diese führt auf die Psychologie desselben, in welcher der Begriff Seele und Geist aus den Seelen- und Geistesvermögen entsteht. Jene sind in der empirischen Seelenlehre oder empirischen Phänomenologie des Geistes ebenso Ende, nicht Anfang, hervorbringender Grund, wie der Begriff des Geistes in der Ontologie ebenso bloß Ende, nicht ursprünglicher Anfang ist.

Diese phänomenologische Psychologie und Pneumatologie ist die Voraussetzung der Erkenntnißlehre. Sie erhält den Begriff des Ichs aus dieser Vermittlung, und dieses so entstandene reine Ich ist nur das abstracte, unbestimmte Ich. Mit ihm entsteht aber auch nur eine phänomenologische Transscendentalphilosophie. Es handelt sich aber um das Realprincip für die Ontologie und Psychologie, durch welche erst die transscendentale Erkenntniß beginnen kann.

Wir haben so in der deutschen Philosophie drei verschiedene einseitige Entwicklungen durchgemacht, und in ihnen die Lehrjahre als die Phänomenologie der Erkenntnißlehre vollbracht: die physiologische, psychologische und transscendentale Begründung des Wissens. Schelling und Hegel vertreten die erste, Herbart, Jacobi, Fries und Schopenhauer vertreten die zweite und Fichte die dritte Richtung. Ueberall fehlt aber das wahre Realprincip. Die physiologische Richtung hat das wahre Verdienst, daß sie die Vermittlung des Begriffs des geistigen Wesens durch die Natur, die psychologische, daß sie die Vermittlung der Seele durch ihre verschiedenen Vermögen gezeigt hat, welche die transscendentale hätte zu ihrer Phänomenologie machen sollen, um ihrem Ich und dessen Freiheit und Selbstbestimmung eine feste Basis zu geben; damit wäre auch die Autonomie desselben durch Bestimmung der Freiheit im Verhältniß zur Nothwendigkeit richtig zu bestimmen gewesen. Weil die spätern Versuche, die transscendentale Erkenntniß fortzubilden, wie Reiff, Plank und Chalybäus sie unternahmen, diese drei Formen der empirischen Phänomenologie nicht zu ihrer Voraussetzung machen, sondern sie mit der transscendentalen vermischen, kommen sie nicht zu einem entschiedenen Fortschritt in dieser Aufgabe. Sie können das Ich als Realprincip nicht gewinnen, welches als Erkenntnißprincip wahrhaft productiv ist, aber deßhalb doch nicht absolutes Princip des Seyns, sondern nur absolutes Princip des Erkennens ist. Die Absolutheit desselben besteht in der Immanenz des Wissens und Seyns, derzufolge das Seyn so ist, wie es das Ich denkt und erkennt. Aber nur weil das Seyn an sich gedacht und erkannt

ist, und das Ich die Form ist, wie es gedacht und erkannt wird, gibt es eine objective Uebereinstimmung beider. Diese ist in der Idee des Wissens gegeben. So ist das objective Wesen des Ichs die Voraussetzung für seine Subjectivität, und nur in der Erscheinung und Wirklichkeit dieser hebt es seine Voraussetzung auf und erweist sie so in ihrer Nothwendigkeit. Aber weil diese Uebereinstimmung der Objectivität und Subjectivität in der Idee des Wissens gegeben ist, ist auch dieses objective und subjective Seyn nicht absolutes; denn es ist nur das erkenntnißtheoretische Seyn, welches sich selbst und alles Seyn nur weiß durch die ihm immanente Idee des Wissens, diese aber ist selbst nur die Erscheinung eines außer dem Wissen bestehenden Seyns, welches die letzte Ursache alles Seyns und Wissens ist. Damit ist die Erkenntnißlehre als Wissen des Wissens auf ihre gehörige Grenze zurückgeführt und die Apriorität ihres Wissens begründet, aber zugleich auch dieses in seiner Begrenzung anerkannt. Die Erkenntnißlehre sucht eben durch das Wissen des Wissens und durch die Vollendung desselben die Metaphysik und Realphilosophie zu begründen, in welcher Gott nicht bloß das Absolute oder auch nur der absolute Geist, sondern als das absolute Ich Real- und Idealgrund aller Dinge ist, von welchem die Idee des Wissens nur die Erscheinung ist. Die Erkenntnißlehre hat alle möglichen Erkenntnißformen und Verhältnisse zum Inhalt, so auch das Verhältniß des Willens und Gefühls zur Intelligenz und ebenso der Freiheit und Nothwendigkeit u. s. w. In ihr erscheint auch der Unterschied vom phänomenologischen und transscendentalen Wissen in allen möglichen Formen.

Es giebt sonach durch die möglichen normalen Erkenntnißformen alle möglichen abnormen oder Ismen; und diese erstrecken sich auf alle Objecte, seyen sie bloß formal oder real. Die Idee Gottes hat in ihren wahren Erkenntnißformen alle möglichen Ismen, Pantheismus, Theismus u. s. w., aber auch die Ontologie, Logik und Psychologie wie die Ethik und Aesthetik hat solche Ismen zu überwinden. Das Verhältniß der Freiheit und Nothwendigkeit, des Geistes und der Natur, der Sittlichkeit und

Religion, der Kunst und Wissenschaft haben ihre normalen und möglichen abnormen Wissensformen, welche der Kritik und Dialectik oder dem kritischen und dialectischen Wissen anheimfallen. — Weil man nicht auf die wahre Grundlage des Ichs zurückging und die Grundformen desselben zum Entwicklungsprincip machte, verfuhr man immer phänomenologisch und anstatt productiv rein dialectisch. So sind die Ismen nicht erst die bloßen nicht seyn sollenden Möglichkeiten der normalen Erkenntnißformen und Standpunkte, sondern vertreten diese; und die Erkenntnißlehre bewegt sich nur in den Ismen, sucht die Einseitigkeit des einen dem andern entgegenzusetzen und macht so die Gegensätze und Widersprüche zum Princip des Fortschreitens. So hat Hinrichs zwar die Unwahrheit der Hegel'schen Philosophie in diesem Punkte erkannt, daß sie nur ein phänomenologisches und logisches Wissen kenne, während sich die Genesis des Wissens auf den eigentlichen Boden des gesammten Erkenntnißvermögens stellen und das Wissen erzeugen müsse; aber gleichwohl bewegt sich auch bei ihm das Wissen auf dem Princip des Gegensatzes und Widerspruchs d. h. durch lauter Ismen fort. Es fehlt auch hier das Realprincip, durch welches die normalen Erkenntnißformen producirt und durch sie die verschiedenen abnormen möglich sind.

Chalybäus will die physiologische und logische Basis zur Voraussetzung der Erkenntnißlehre machen, und hat das große Verdienst, daß er jene physiologische Basis über ihre bisherige Einseitigkeit, daß er die Ontologie über die Kategorien der Relation zu denen der Modalität hinausführt. Allein auch diese führt immer nur auf einen höhern Begriff des Ichs, nicht aber zu seinem realen Wesen. Die Ontologie hat nach Chalybäus die Objectivität, aber die physische, die Logik die Subjectivität, aber nur die formale zum Inhalt. Das Wissen ist ihm die Einheit beider.

Die Ontologie und Logik sind aber nicht die phänomenologische Basis der Erkenntnißlehre; denn die Logik ist nicht die Psychologie und Pneumatologie. Auch ist die Ontologie und Logik erst aus dem realen Ich abzuleiten, welches daher dieselbe

aus ſich zu begründen und ſie ſo zur transſcendentalen Form des Denkens zu machen hat. Allein das reale Ich iſt nur aus ſeiner pſychologiſchen und pneumatologiſchen Phänomenologie zu vermitteln, und aus dieſen erſt deren Principien, die Seele und der Geiſt, zu gewinnen. Dieſe wurden bei Herbart, Fries, Schopenhauer mit ihren Attributen dem Vorſtellungs-, Gefühls- und Begehrungsvermögen verwechſelt. Daher iſt dieſe pſychologiſche Phänomenologie ebenſo abſtract wie die phyſiologiſche Schelling's und Hegel's. Als Fortlage dieſe bisher getrennten Seelenvermögen in ihrer innern Einheit und Wechſelwirkung zeigte, und damit einen epochemachenden Schritt in der Begründung der Pſychologie that, hielt er an der unbekannten Wurzel des Verſtandes feſt, weil er keine metaphyſiſchen Vorausſetzungen machen, ſondern nur eine empiriſche Naturlehre der Seele begründen wollte. Allein nur unter Vorausſetzung eines realen Seelenweſens iſt die Wechſelwirkung und Einheit der drei Grundvermögen möglich. Es iſt aber auch erſt die Pſychologie, durch die Pneumatologie ergänzt, die Grundlage der Erkenntnißlehre. Gerade weil man nur auf die erſte, die Erkenntniß ſich ſtützte, und letztere ausſchloß, hatte man auch für die Ideen und Ideale keine Stelle in der theoretiſchen Philoſophie gefunden, und man mußte ſie in die practiſche verweiſen. Allein hier liegt gerade der Hauptirrthum. Wie kann überhaupt eine theoretiſche und namentlich eine transſcendentale Erkenntniß ohne das Gefühl und den Willen gedacht werden? Giebt es nur eine Autonomie des Geiſtes in der practiſchen und nicht auch in der theoretiſchen Philoſophie? und welche Stütze hat jene ohne dieſe? Wenn man die Subſtanz Spinoza's zur Ichheit erheben wollte, müßte man ſich auch von der geometriſchen Nothwendigkeit zur Freiheit erheben, und dieſer den Willen und die Intelligenz zur Grundlage geben. Fichte's Freiheitsbegriff iſt daher ebenſo abſtract als der der Nothwendigkeit bei Spinoza. Damit war man aber noch weit entfernt vom Weſen des Geiſtes und der Freiheit. Es iſt die Aufgabe der Philoſophie, die phyſiologiſche und pſychologiſche Grundlage des Erkennens ſo zu vereinigen, daß hier ſo-

wohl der Monismus als auch Dualismus überwunden, daß aber ebenso beide mit dem naturfreien, übernatürlichen Geist vereinigt, und so auch hier der Monismus und Dualismus überwunden werden.

So lange aber das Ich unter der Macht der Physiologie steht, giebt es auch kein wahres Verhältniß des Allgemeinen und Individuellen; es wird der Geist unter der Form der Natur immer abstract allgemeines Wesen seyn und bleiben, und die Individualität nur verschwindende Modification; denn den wahren Begriff und die Bedeutung der Individualität gewinnt man nur auf dem geistigen Gebiete.

Es zeigt sich hier, daß es eine Natur, Naturbasis der Seele und des Geistes, eine rein seelische und geistige Natur giebt, in welchen jene ihre Macht, ihr Leben, die Fülle ihres Daseyns haben, daß aber diese Natur doch auch einer Reinigung und Läuterung bedarf, damit sie erst ihre wahren Kräfte entfalten kann und der Seele und dem Geist erst die Basis ihrer wahren intellectuellen und ethischen Freiheit gewähre, durch welche sie alle ihre Potenzen zu dienenden Mächten zu machen und ihre Herrschaft über sie mit Weisheit zu führen und sie so zu regieren im Stande sind, so daß jede Potenz an ihrer rechten Stelle im Organismus des ganzen Reiches gestellt wird. Vor allem ist hier das Basische von dem Princip, welches durch dieses herrscht und regiert, dasselbe veredelt und nach seiner Form umgestaltet, und sich so dienstbar macht, zu unterscheiden. Gleichwohl hat dieses Basische sein eigenes Leben, seine eigenen, eigenthümlichen Kräfte, die man nicht unterdrücken oder ascetisch behandeln darf. Durch diese Natur der Seele und des Geistes ist auch die Einheit und Wechselwirkung zwischen der Natur außer ihnen, und zwar im Leibe und der der Außenwelt möglich und wirklich, und selbst eine Ableitung der äußern Natur von der innern der Seele und des Geistes in Aussicht gestellt. Die sogenannte Sinnlichkeit der Seele und des Geistes hat eine umfassende Sphäre, alle möglichen Stufen und Formen, in welchen sie der Seele und dem Geist unendliche Potenzen des Seyns und Wirkens eröff-

net. Nicht bloß der Trieb, sondern auch der Wille haben so die verschiedenen Formen ihrer Selbstentwicklung und Vollendung, und ebenso ist es auch mit der Intelligenz und dem Gefühle.

Es ist in unserer Zeit nach der Herrschaft des reinen Rationalismus die unbewußte Region des Seelen- und Geisteslebens entdeckt worden, aus welcher dieses seine Tiefe, Innerlichkeit und Innigkeit, wie seinen ganzen Umfang, seinen ganzen Reichthum des Daseyns und Lebens schöpfen; und auch für die sogenannte Nachtseite des geistigen Lebens ist der Tag angebrochen.

Die Vereinigung der Physiologie, Psychologie und Pneumatologie führt nun erst auf eine vollständige Anthropologie, die dann selbst als physische, psychische und pneumatische erscheint und Grundlage des Ichs und der Erkenntnißlehre ist. Die vollendete Physiologie oder Ontologie muß wirklich die höchsten Kategorien hervorbringen, welche das reale Wesen des Geistes oder Ichs fordert. Diese Forderung wird für die Psychologie zum Postulat, und deßhalb muß sie über die abstracten Seelenvermögen zu deren realem Wesen fortgehen, und aus der Anthropologie die Mittel zur Bestimmung der freien Causalität gewinnen. Die Involutionslehre und der Determinismus müssen hier von Grund aus überwunden werden. Diese hängen mit den niedern Kategorien zusammen, in welchen die Ontologie bisher befangen geblieben ist. Nicht nur die Intelligenz muß durch das Gefühls- und Begehrungsvermögen begründet und gesteigert werden, sondern sie selbst muß auch diese beiden letztern wieder steigern und begründen; und ebenso verhalten sich auch diese beiden letztern selbst in einem solchen sich einander begründenden, vermittelnden und steigernden Verhältniß.

Grundriß einer Geſchichte der religiöſen Speculation nach Franz von Baader.

Von Prof. Dr. Lutterbeck.

Zweiter Artikel.

Die Philoſophie der Griechen.

Auch bei dem Griechen ging dem Aufkommen der Philoſophie eine Zeit vorher, wo die religiöſe Tradition das noch alle Geiſter Beherrſchende war. Als die Repräſentanten jener älteſten Zeit und ihrer Denkweiſe können uns nur die Mythologie, der Cultus und die Myſterien der Griechen dienen, obwohl auch ſie noch wieder einer Erklärung aus dem ihnen Vorhergegangenen bedürfen.

Alle heidniſchen (und ſo auch die griechiſchen) Mythen ſind, wie ſchon geſagt, ihrem erſten Entſtehen nach Abkömmlinge einer dem Heidenthum mit dem Judenthum gemeinſamen Erb- und Patrimoniallehre (8, 304), deren Gegenſtand die urſprüngliche Geſchichte des Menſchen in ſeinem Verhalten zu Gott und zum Univerſum bildete (9, 378 ff.). Dieſes, daß die Baſis alles Mythus die Geſchichte iſt, muß vornehmlich im Auge behalten werden, weil das Unverſtändniß der Mythen das Unverſtändniß und die Leugnung ſelbſt auch des Chriſtenthums zur Folge gehabt hat (7, 766. vgl. 326). Was dann aber die Form der Mythe und namentlich ihre ſymboliſche Einkleidung betrifft, ſo finden wir hierin daſſelbe, wie in den Naturbildern des alten Teſtamentes und der Naturlehre J. Böhme's, und in dieſem Sinne kann man allerdings ſagen, daß jede Religion ihre Mythen hat (3, 404. 2, 218). Jede That Gottes nämlich in der Natur und der Bibel hat ihre Symbolik und Semantik (11, 75), und nicht minder hat alles Geiſtige ſein Symbol am Sinnlichen (12, 172). Den Grund davon hat ſchon Kant richtig in dem Ineinanderſeyn des Vernunft- und Verſtandes-Realen in einem und demſelben Object gefunden (1, 6. 3, 210). Hiernach nun

lassen sich ohne Schwierigkeit deuten z. B. der Mythus von Daphne (2, 280. 5, 272. 14, 84), Semele (13, 18. 8, 175), Omphale (8, 185) und Hekate (4, 219). Aber die ursprüngliche Lehre blieb nicht rein, sondern wurde mißbraucht, und an die falsche Lehre schloß sich, wie schon oben bemerkt, ein verbrecherischer Cultus, der dann wieder auf die fernere Entstellung der Lehre seine Rückwirkung äußerte. Die Folge war das Entstehen jenes großentheils unverständigen und schlechten Aberglaubens, der den Inhalt der spätern Mythologie bildete. Wer aber nicht durch alle diese Carricaturen des Heiligen hindurch das eine Original, die Tradition-mère, fest im Auge behält, und wer nicht vornehmlich auch das Dämonische im Cultus des Heidenthums gehörig in Anschlag bringt: dem fehlt der Hauptschlüssel zur Erklärung der Räthsel der Mythologie (5, 262. 3, 368). Es ist daher völlig unzureichend, wenn man die Mythen lediglich als Heldengeschichte oder als Darstellungen des Ackerbauwesens, der Sternkunde, der hermetischen Kunst u. s. w. deuten wollte (9, 379 ff.); aber auch Schelling hat nicht das Richtige getroffen, wenn er die Mythen als bloße philosophische Doctrinen zu behandeln versuchte (7, 297) — eine Bemerkung, die allerdings nicht auf Schellings's spätere Philosophie der Mythologie bezogen werden muß.

Etwas Aehnliches gilt auch von den Mysterien, deren Erwähnung in einer Geschichte der religiösen Philosophie besonders schon deßhalb nahe liegt, weil zunächst bekanntlich aus ihnen die Mystik hervorgegangen ist. Nämlich auch die Mysterien sind ohne Zweifel ursprünglich aus den Ueberlieferungen der Weisen hervorgegangen und zur Erhaltung und Pflege des religiösen Lebens bestimmt gewesen. Aber in der Folge ist auch hier das Verderbniß eingedrungen, so daß es nun gute und böse, oder noch bestimmter gesagt, göttliche, satanische und thierische Mysterien gab (9, 382. 5, 143). So hat in den eleusinischen Mysterien gewiß ursprünglich eine Anerkennung des wahrhaft Höhern und gleichsam eine Vorahnung des Christenthums schon durchgeblickt. Denn ihre Hauptbestimmung scheint

keine andere gewesen zu seyn, als die durch die Gemeinsamkeit des Aliments — nämlich der Gaben der Demeter und des Dionysos d. i. Brod und Wein — vermittelte Einverleibung (communio) aller ihrer Theilnehmer zu einem corpus mysticum und also eine Art Feier der Eucharistie (10, 74). Allein die alte wie die neue Zeit hat auch ihre mysteria iniquitatis gehabt, deren Wesen hauptsächlich darin bestand, daß man vermittelst einer effusio sanguinis et seminis sich dämonischer Kräfte theilhaft zu machen suchte (7, 310. 2, 116. 1; 415). Denn wie durch den Cultus überhaupt, durch das Darbringen blutiger Opfer, durch das gesammte Seher- und Orakelwesen, durch natürlich oder künstlich hervorgerufene magnetische Verzückungen, u. s. w., so wollte man auch in den Mysterien durch Weihungen, Büßungen, symbolische Handlungen, andachtsvolle Sammlung des Gemüths u. dgl. zunächst immer nur unmittelbare Manifestationen des Göttlichen veranlassen, die dann weiterhin dazu dienen sollten, den Menschen zum Göttlichen zu erheben und ihn des (künftigen) gottbeseelten Lebens zu versichern (7, 381. 2, 172. 4, 7. 8, 234 ꝛc.). Daher nun auch der älteste Begriff der Mystik, wornach unter dieser nichts Anderes verstanden wurde, als die stufenweis fortschreitende Kunde des zwar allen in die Mysterien Nicht-Eingeweiheten annoch verborgenen, aber keineswegs dem Menschen schlechthin unerfaßlichen Jenseitigen und Göttlichen (vgl. 3, 334). — Bekanntlich hat den Griechen als Vertreter dieser ihrer alten Religions- und Mysterienweisheit vorzugsweise Orpheus gegolten (5, 33. 40. 2, 33 ꝛc.). Alles was wir sonst von der Vorzeit Griechenland's wissen, läßt mit Sicherheit darauf schließen, daß die älteste dort herrschende Bildung ähnlich, wie die im Orient, einen theokratisch-priesterlich-mystischen Charakter trug, dieser sich dann aber im heroischen und dem ihm folgenden Zeitalter mehr und mehr vermischte, und die jetzt aufkommende Poesie Homer's und Hesiod's so wenig im Stande war, den Verfall des Alten aufzuhalten, daß sie denselben vielmehr nur noch förderte. Jetzt erst erwachte die Philosophie in Griechenland und so konnte es der Natur der Sa-

che nach kaum anders ſeyn, als daß die Stellung, welche ſchon die erſten griechiſchen Philoſophen gegenüber den im Volke damals noch herrſchenden Religionsanſichten einnahmen, nur ganz ausnahmsweiſe reſtaurativ und reformatoriſch, meiſtentheils aber indifferent oder auch geradezu oppoſitionell war. Aus der Geſchichte der griechiſchen Philoſophie (5, 48 ff. 1, 171) kommen hier hauptſächlich nur die Syſteme in Betracht, die in engerer Beziehung zur Baader'ſchen Lehre ſtehen; es ſind dies dieſelben, die auch anderweitig als die vor allen bedeutungsvollen ſich auszeichnen.

Pythagoras, der Stifter einer ebenſowohl praktiſchen (11, 7. 18 ꝛc.) als theoretiſchen, auf Mathematik und höherer Naturauffaſſung (3, 247 ff.) gegründeten Religionsphiloſophie, bekannte ſich zur Lehre von der Einheit Gottes, welchem höchſten Unum er ein Alterum und zwar als Binevius entgegenſetzte, ähnlich wie J. Böhme zu Gott die Natur geſellt und dieſe als zunächſt in einem Dualismus (Finſterniß) begriffen gedacht hat (2, 107. 3, 293. 2, 350 ꝛc.). Jenes iſt das, was iſt, nie war und nie ſeyn wird, dieſes das, was ſtets war und wird, nie iſt (3, 215). Das Eins ſetzt nämlich nicht unmittelbar Eines, ſondern zunächſt nur ein der Einigung Bedürftiges, die Dyas, welche es dann, darin eingehend, ſeiner eigenen Einheit theilhaft macht. Dies hat Schelling bei ſeinem Dualismus nicht beachtet (9, 307). Mit andern Worten: Trinitas reducit dualitatem ad unitatem (4, 30). Ferner entſpricht des Pythagoras Vierzahl (τετρακτύς - Tetras, fons vitae perennis vgl. Carm. aur. Pythag. 47 ff.) der vierten Naturgeſtalt J. Böhme's d. h. dem Feuer, wodurch die Geburt der wahren Selbſtheit unter Aufhebung der falſchen Selbſtheit zu Stande gebracht wird (13, 104) — oder auch, im Verein mit den vorhergehenden Drei gefaßt, dem viergeſtaltigen Centrum naturae J. Böhme's (4, 275. 9, 239 ff.). Der Quaternar, den Pythagoras ſeinen Schülern ſo ſehr anempfohlen hat, iſt wirklich der Schlüſſel der ganzen Natur (3, 267). Daher läßt ſich dann nun die ganze pythagoreiſche Zahlenlehre, unter gleichzeitiger Anwendung der-

ſelben auf die Lehre J. Böhme's, in folgenden Worten zuſammenfaſſen: Divinus ille imperscrutabilis Ternarius magicus, superato Binario, auxilio Quaternarii cum gloria pergit (redit) ad Primum, unde perfectus efficitur (8, 347). Dieſe tiefere Einſicht in die pythagoreiſche Zahlenlehre verdanken wir erſt dem Martinez Pasqualis und ſeiner Schule (2, 335 ff. 355).

Platon, dieſer erhabenſte Philoſoph des griechiſchen Alterthums, ſtimmt in dem Kernpunkt ſeines Syſtemes, der Ideenlehre, ſo weſentlich mit den altüberlieferten Religionslehren der Juden überein, daß man kaum umhin kann, bei ihm eine Bekanntſchaft mit dieſen vorauszuſetzen. Daß die Hebräer den Begriff des mundus archetypus hatten, iſt ſchon erwähnt; und eben hieraus ſcheint Platon ſeine Ideenlehre geſchöpft zu haben (14, 36. vgl. jedoch 11, 407)*). Jedenfalls iſt, wie ſchon geſagt, die Idea bei den Platonikern weſentlich daſſelbe, was die Sophia bei den Hebräern, die Maja bei den Indern, und die Magia oder Imagination bei J. Böhme (9, 182). Auch auf die Lehre vom göttlichen Ternar iſt in der platoniſchen Ideenlehre Bezug genommen, wie ſchon Marſilius Ficinus (in Convivium Platonis) bemerkt hat (9, 417). Daß Platon die wie auch immer von ihm verſtandene Lehre von Vater und Sohn bereits gekannt haben muß, zeigen ſeine Schriften (vgl. Tim. 49. 50. Rep. b, 506 ꝛc.) deutlich genug (6, 84). Nicht minder haben die Begriffe des centralen, mitwirkenden und werkzeuglichen Wirkens, die eine ſo wichtige Stelle in der Baader'ſchen Lehre einnehmen, bereits einen Ausdruck gefunden in dem erſten, zweiten und dritten König, deren der platoniſche Brief an Dionys erwähnt (2, 356. vgl. 4, 81 ff.). Ferner hat die platoniſche Zahlenlehre nach ihrer Auseinanderſetzung durch Theon von Smyrna, ähnlich der pythagoreiſchen und der J. Böhmiſchen, ein ganz beſonderes Gewicht auf die Siebenzahl gelegt (7, 190). Was andere platoniſche Lehren betrifft, ſo iſt beſonders tiefſinnig

*) Ob nicht eine andere Erklärung dieſer Uebereinſtimmung treffender ſeyn möchte, wollen wir hier auf ſich beruhen laſſen.

die vom Auge oder Sehen (Alc. I. 132), daß nämlich das eigentliche Object des Auges (Sehens) selbst ein Auge (Sehen) sey, — eine Bemerkung, die suo modo auch vom Wollen und Thun gilt (4, 240. 9, 112 ꝛc.); — ferner das, was Platon (Sympos. 303 ff.) von der Liebe sagt, daß sie eine Tochter des Reichthums und der Armuth sey, wovon sich die verschiedenartigsten Anwendungen machen lassen (9, 189. 4, 170. 10, 4 ꝛc.) — desgleichen Platons Lehre von der Reminiscenz (ἀνάμνησις), die vielleicht den ersten Anlaß zu Kant's System gegeben hat (11, 218. 221); — und endlich ist die platonische Lehre vom Denken als einem Selbstgespräch ohne Zweifel etwas Tiefsinnigeres, als die ganze Logik des Aristoteles (8, 68). Dennoch darf nicht verkannt werden, daß Platon doch auch mehrfach in Abstractionen verfallen ist. Namentlich ist seine Lehre von der Materie als gleichewig mit Gott und Quelle alles Uebels für grundverkehrt zu halten (5, 48. 2, 380 ꝛc.); desgleichen, daß er den Leib nur als sterblichen Leib faßt und daher als eine Unvollkommenheit betrachtet, somit eine vollständige Leiblosigkeit für das schließlich zu Erstrebende erklärt (4, 346. 10, 71). Diese, bei Platon vielleicht schon von Anfang durch eine irrige Vorliebe für abstracte mathematische Wissenschaften veranlaßte (11, 409) Einseitigkeit seiner Ideologie, die sich später im Neuplatonismus noch verstärkte, hat eine grundfalsche dualistische Ansicht vom Verhalten des Idealen und Realen hervorgerufen, die schon sehr früh ganz unberechtigt auch ins Christenthum eingedrungen ist (Mönchswesen ꝛc.) und dadurch bereits von Altersher dessen Unbegriff nur zu nahe gelegt hat (7, 262. vgl. 8, 223 ff.). Endlich hat Platon auch die Gesellschaft nicht begriffen (5, 49).

Aristoteles hat, verglichen mit Platon, insofern offenbar einen Rückgang gemacht, als er die platonischen Ideen vom Himmel auf die Erde herabgezogen hat, ihren überirdischen Ursprung wo nicht leugnend, so doch verdunkelnd (5, 49). Dagegen verdient die höchste Beachtung, was er über die Form (Entelechie, Seele) gesagt hat (11, 62. 4, 224 ꝛc.) und was dann von

Thomas von Aquin und andern Scholastikern noch weiter ausgeführt worden ist (1, 260. 14, 211 ff. 281. 2, 517 ff. ꝛc.). Auch seine Lehre von den vier Elementen und vom fünften Element ist wichtig, obwohl er letzteres ganz irrig neben jene gestellt hat, statt es als die höhere Union derselben zu betrachten (4, 346). Dies hing mit seinem Irrthum zusammen, der seitdem allgemein geworden ist, daß es mit dem Menschen und der nichtintelligenten Creatur noch res integra sey (7, 275). Auch hat er, trotz seiner Lehre vom Menschen als Gesellschaftswesen (ζῶον πολιτικόν) (11, 313) und der schon von ihm erstrebten Verbindung der Ethik und Physik (11, 325), doch die Gesellschaft ebenso wenig als Platon begriffen (5, 49), und von seiner Metaphysik läßt sich sogar sagen, daß sie durch ihre Principien schädlich dafür gewesen ist (1, 89).

Die Stoiker erinnern nicht nur durch ihre aus Heraklit entnommene Feuerlehre und ihre ganz physikalisch gefaßte Theologie mehrfach an analoge Lehren J. Böhme's (3, 30. vgl. Hoffm. S. V), sondern sie verdienen auch besonders noch deßhalb alle Anerkennung, weil sie bemüht gewesen sind, die bisherigen entgegengesetzten Systeme des Idealismus und Sensualismus zu verbinden (5, 45). Aber sie haben dabei den Fehler begangen, die Gottheit wieder dem Fatum unterzuordnen (ebd.), und sich nebstdem noch die Unvernunft zu Schulden kommen lassen, daß sie den Menschen von den Banden der knechtischen Furcht, des Schmerzes, der Lüste und der Neigungen dadurch frei zu machen wähnten, daß sie ihn absolut furcht- und neigungslos machen wollten, während der Mensch doch nur durch Ehrfurcht (Gottesfurcht) wahrhaft furchtlos, nur durch Erregung des tiefsten Schmerzes (wegen seines Entfremdetseyns von Gott) von allen allen andern Schmerzen und Leiden, sowie nur durch die Erweckung der wahren Liebe von allen falschen Neigungen wahrhaft frei gemacht werden kann (1, 277). Der Stoicismus und Epikureismus verhalten sich daher auch eigentlich nur, wie Stolz und Niederträchtigkeit (5, 124).

Die Philosophie unter dem Einfluß des Christenthums in den ersten drei Jahrhunderten.

Wir müssen hier noch einmal auf die neutestamentlichen Schriftsteller, insbesondere Paulus, Johannes und Jacobus, zurückkommen, insofern in ihnen allerdings die Anfänge der christlichen Philosophie zu finden sind. Paulus, der unter den Aposteln gewissermaßen einen Primat in Betreff der Doctrin hatte (4, 329), ist durch seine Lehre beschämend für alle unsere Philosophie (11, 121). Der Name der Theosophie kommt zuerst bei ihm (1 Cor. 2, 7) vor, und der Gegensatz, den er zwischen ihr und der verdorbenen Philosophie seiner Zeit aufstellte, ist kein anderer, als den z. B. auch der Catechismus rom. in seiner christiana philosophia et hujus saeculi sapientia aufstellte (1, 323). Nach ihm war das Wort der Träger aller Dinge (4, 376), Christus der Erstgeborne vor aller Creatur (10, 9), und der Mensch im Namen Jesu vor der Welt Schöpfung versehen (13, 325 ff.). Auf den Menschen, bei dem er den innern Herzmenschen und den äußern Sinnesmenschen unterschied (4, 224), war nach ihm die ganze Natur angewiesen (7, 82 ꝛc.). In Bezug auf die außermenschliche Natur wie auf die Leiblichkeit des Menschen unterschied er die unverwesliche und die verwesliche Materie d. i. nach unserer Ausdrucksweise: Natur und Materie (4, 18. 375 ff.). Die höhere Bedeutung der Leiblichkeit, deren Anerkennung dem Christenthum im Gegensatz zu allem abstracten Idealismus wesentlich ist, hat er auf's Bestimmteste gelehrt (1, 307), gleichwie er den Begriff des Auferstehungsleibes als einen wesentlichen Punkt der christlichen Unsterblichkeitslehre aufgestellt hat (3, 272. 290. 8, 368. 4, 257 ff.). Wie zu diesen Cardinallehren von Paulus die ganze Lehre Baader's sich nur als eine Art Commentar verhielt und er sich darum auch an zahllosen Stellen auf die Worte des Apostels berief, — so bemerkte er in gleicher Weise auch in Bezug auf Johannes, daß seine Lehre vom Logos durchaus die Grundlage sey, worauf die Lehrd J. Böhme's vom Worte Gottes beruhe (2, 402). Nicht minder hat Johannes, ebenso wie Paulus, den christlichen

Begriff der Leiblichkeit gehabt und ihn mit Entſchiedenheit gegen den falſchen Spiritualismus des Cerinthus vertheidigt (8, 368. vgl. 7, 38. 264. 4, 237. 13, 196 ꝛc.). — Endlich iſt von der Lehre des Jacobus zu erwähnen, daß beſonders das, was derſelbe über die Luſt oder Begierde (Jac. 1, 15. vgl. Exod. 20, 7), und über das Natur- oder Geburtsrad (Jac. 3, 6) ſagt, viel fach beſtimmend für die ganze Denkweiſe und auch den Sprachgebrauch J. Böhme's geworden iſt (vgl. über Luſt und Begierde 2, 255. 259. 504. 13, 83 ꝛc.; über das Geburtsrad 5, 16. 2, 101. 300. 3, 326 ꝛc., wofür außerdem noch an das der Sage nach von Orpheus geſtillte Ixionsrad erinnert wird, vgl. 5, 22. 33. 40. 2, 33. 13, 167. 8, 183 ꝛc.).

Die Gnoſtiker, deren Irrlehre ſchon ſeit dem Ende des erſten Jahrhunderts verderblich im Bereiche des Chriſtenthums zu wirken begann (10, 19. 61), mit dem Aufkommen der Valentinianer und Marcioniten aber noch weiter um ſich griff (7, 67), und an die dann auch die Manichäer und die Prädeſtinationslehrer ſich anſchloſſen (8, 132), ſtellten die ganz verwerfliche Behauptung auf, daß die Materie als ſolche böſe und Geſchöpf eines böſen Princips ſey, während vielmehr feſtzuhalten iſt, daß Gott ſie erſchaffen hat und zwar als Hemmung des in der geiſtigen Creatur frei und ex propriis erzeugten Böſen (7, 229. vgl. 2, 526. 534 ꝛc.). Mit dieſem Irrthum, welcher den Anfang oder Urſtand des Guten und Böſen in die Urſache, anſtatt in den Grund verlegt (8, 132), hat die Lehre J. Böhme's und St. Martin's gar nichts zu thun (2, 380. 13, 208. 12, 226. 403 ꝛc.). Vielmehr hat insbeſondere der von dem Perſer Mani (um 270) aufgeſtellte Dualismus von Geiſt und Natur in Gott, nebſt der Beſtimmung, daß letztere die Quelle alles Böſen ſey, ſeine gründliche Widerlegung nirgend ſonſtwo als in der Lehre J. Böhme's gefunden (13, 208. 2, 380. 485 ꝛc.). Von den Kirchenvätern dieſer älteſten Zeit ſind insbeſondere zu erwähnen:

Juſtin (um 140), deſſen *δύναμίς τις λογική*, bei Tertul-

lian ratio genannt, nicht sowohl der Logos ist, als der Sophia J. Böhme's entspricht (1, 305).

Tatian (um 160), der sich vortrefflich über den Weltgeist (spiritus materialium), aber sehr irrthümlich über den Logos ausgesprochen hat (1, 297. 3, 407 ff.).

Tertullian (um 200) hat sehr treffend bemerkt, daß jede Häresie entweder eine Aufforderung an die Kirchenvorsteher zu einer neuen Entwickelung der Lehre oder eine Strafe für die Versäumniß einer solchen sey (1, 354). Auch was er über die Macht des Christenthums und dessen Verkennung von Seiten der Heiden sagt, ist höchst beachtenswerth (5, 182); wie nicht minder das von ihm über das Verhältniß des Regenten und der Unterthanen Bemerkte (5, 177). Mit J. Böhme stimmt er insoweit überein, daß er gegenüber dem abstracten Spiritualismus der Gnostiker und Anderer selbst Gott eine Art höherer Leiblichkeit beigelegt wissen wollte (1, 196), und daß er ratio und sermo ähnlich wie J. Böhme Sophia und Logos unterschied (1, 300). Irrig dagegen ist die Anwendung, welche er von den Ausdrücken λόγος ἔνθετος und ἔκθετος machte. Statt nämlich beide auf den Logos und dessen immanente Function zu beziehen, verstand er nur unter dem λόγος ἔνθετος oder ἐνδιάθετος den Logos oder Sohn, dagegen unter λόγος ἔκθετος oder προφορικός die Sophia oder Idea, indem er diese als das Gott und Welt vermittelnde Gottesbild faßte (1, 406 vgl. 2, 524. 528. 8, 79. 9, 187. 10, 342. 13, 71. 108. 14, 136 ff. ꝛc.). In Beziehung auf dem Ausgang des Logos verfiel er dann noch in den doppelten Irrthum, als sey derselbe nur Bedingung der Schöpfung und diese dann sogar die Bedingung der Hypostasirung des Logos gewesen, — eine Behauptung, wornach also der Sohn erst mit dem Schöpfungsakte ein persönliches, selbstisches Seyn gewinnen würde. Es ist dies derselbe Irrthum, dessen sich auch Schelling neuerdings schuldig gemacht hat (9, 27. 2, 526. 13, 192 ꝛc.).

Origines (um 230), so viel Tiefsinniges auch sonst seine Bibeldeutung hatte (7, 312), theilte gleichwohl diesen zuletzt er-

wähnten Irrthum Tertullian's (13, 193), indem er zugleich noch, allerdings ganz folgerecht, behauptete, daß Gottes Seyn nicht ohne das des Geſchöpfes denkbar ſey (9, 260). Er, Tertullian und die meiſten Kirchenväter wußten nichts weder vom Ausgang des Geiſtes in Sophia, noch von dem ewigen Urſtand der Weſenheit (Natur), in welche die Sophia als forma eingeführt ward (1, 316); mit andern Worten, der dem heiligen Ternar (Vater, Sohn, h. Geiſt) zu Grunde liegende conſtructive Ternar (Urwille, Weisheit, Natur) blieb ihnen noch verborgen (vgl. 16, 36 ff.).

Die Theologie und Philoſophie in der Zeit nach Conſtantin.

Arius (um 320) ſtellte eine Irrlehre auf, deren punctum saliens darin lag, daß er die Schöpfung, und zwar die der zeitlichen, materiellen Welt, durch eine Ausgeburt des Logos erklären wollte, indem er zugleich den λόγος ἔνδιατος durchaus leugnete (3, 405. 413), dagegen das von Gott weſentlich unterſchiedene Geſchöpf „Sohn" nannte, von deſſen Wiederaufhebung allein der „Vater" lebe (2, 410).

Athanaſius (um 330) dagegen unterſchied ganz recht in Gott ſelbſt drei Hypoſtaſen. Doch iſt ſeine Lehre nicht ohne Weiteres für identiſch weder mit der des Schrifttextes, noch auch mit der ſpätern Trinitätserklärung zu halten (10, 103). Auch legte er dem Sohne eine dreifache Geburt bei (3, 411).

Pelagius (um 410) beſtimmte das Verhältniß von Gnade und Freiheit ganz irrig, ſo daß er hiernach nur den Vater, nicht den Sohn und Geiſt anerkannte und demgemäß als der erſte Apoſtel des Theismus zu betrachten iſt (7, 55. 5, 232. 1, 142). Sein berühmter Gegner war:

Auguſtinus (353—430), namentlich in ſeiner Schrift über die Freiheit des Willens (7, 53 ff. vgl. 1, 100). Seine Anſicht über das Weſen des Sacraments iſt ebenſo tiefſinnig (7, 393), als ſeine Lehre vom Glauben, daß nämlich „nemo credit nisi volens" (1, 145 i. ſonſt oft). Zu beachten iſt auch ſeine

freisinnige Erklärung über die Benutzung außerkirchlicher Philosophen (7, 87) und über den Primat in der Kirche (10, 183), worüber sich außer ihm noch viele andere Kirchenväter nicht minder freisinnig erklärt haben (10, 157 ff.).

Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa (um 370) haben sich über die Berechtigung der christlichen Philosophie, über das Verhältniß Gottes zur Welt, über Trinitätsfragen u. s. w. vielfach sehr vortrefflich ausgesprochen (4, 260. 8, 313. 10, 124 ꝛc.).

Unter den Neuplatonikern sind vor allen zu beachten: der Heide Proclus (412—485) und der Begründer der christlichen Mystik, Dionysius der Areopagit (um 550). Sehr befriedigend ist namentlich des Erstern Lehre über die göttliche Monas, daß nämlich diese nicht zu fassen sey als abstracte Einheit d. h. als summarischer Collectivbegriff aller Geschöpfe, sondern in dem Sinne absoluter Einigkeit, Alleinigkeit und Individualität, ferner als alleinige Ursache alles Seyenden, und zugleich so, daß das absolut Eine als identisch mit dem absolut Guten erkannt werde (8, 296. 9, 332). Desgleichen ist besonders wichtig die von Proclus zuerst gemachte Unterscheidung von Ursache und Grund, die darauf auch bei den Scholastikern Eingang gefunden hat und eine Hauptgrundlage der Baader'schen Philosophie bildet (8, 131. 278. vgl. 9, 34. 170 ꝛc.). Endlich ist höchst tiefsinnig und beachtenswerth, was Proclus gesagt hat über den Unterschied im Erkennen eines höhern und eines niedern Wesens (8, 232), über Leiden und Wirken (8, 209), und über die Beziehung des Universellen zum Individuellen, wornach z. B. Alles, was in den Gestirnen vorgeht, sich auch in den Gliedmaaßen des Menschen repräsentirt (8, 224). — Was Dionysius den Areopagiten betrifft, so ist schon von dem Einfluß gesprochen, den er auf Scotus Erigena und Thomas v. Aquin, wie auf die gesammte christliche Mystik und Scholastik des Mittelalters ausgeübt hat, wie aber auch seine Nichtbeachtung der jüdischen und alleinige Beachtung der heidnischen (neuplatonischen) Mystik der Tiefe seiner Auffassung nachtheilig gewesen ist (8, 303 ff.).

Die Theologie und Philosophie des Mittelalters.

Alcuin (732—804), der Zeitgenosse und Freund Karls des Großen, verfaßte u. a. eine Schrift de trinitate ac mysteriis Christi, die alle Beachtung verdient; denn sie enthält gewissermaaßen einen Abriß der seitdem hergebrachten theologischen Dogmatik mit ihren größtentheils richtigen Bestimmungen, aber auch mit ihren Mängeln. Zu letztern gehört namentlich die beinahe völlige Umgehung der Sophia als verschieden von den drei göttlichen Personen, wobei die Trinitätslehre unvollständig bleibt, und die Nichtbeachtung der Lehre vom λόγος ἔνδιατος und ἔκδιατος, was für die Creationstheorie nachtheilig ist (14, 433—448). Mit Recht aber faßt Alcuin Gott als inamovibles Princip, welches sich gleichwohl von der freien Creatur zu einer Action bestimmen läßt (9, 43); und ebenso ist auch bei ihm die Lehre vom Theilhaftwerden der Creatur an der Natur Gottes zu finden (9, 50). Den Ausdruck: Sancte Pater, den man später allein vom Pabste gebrauchte, hat er noch vom Kaiser gebraucht (5, 404).

Scotus Erigena (um 850) hat in seiner Schrift de divisione naturae die Dreitheilung: Natura creans non creata, creata et creans, creata non creans = Gott, Geist, Natur aufgestellt, welche richtiger ist, als die Hegelsche Zweitheilung: Geist und Natur (13, 113. 14, 119), und von der sich außerdem noch die vielseitigsten Anwendungen machen lassen (5, 109 ff. 219. 8, 230. 9, 112. 2, 242. 4, 81 ꝛc.). Er betrachtet mit allen alten Lehrern die Monas d. h. die zählende Eins als die Wurzel aller Zahlen, indem er sie von der gezählten Eins unterscheidet (2, 256). Auch nennt er mit Recht ebenso wie Hegel den Begriff eines Dinges dessen Wesen: „intellectus rerum veraciter ipsae res sunt et cognitio eorum, quae sunt, ea, quae sunt“ (1, 318. 2, 332). Seine Erklärung über den Ursprung des Mann- und Weibthieres kommt auf dasselbe hinaus, was J. Böhme gesagt hat, nämlich daß die Androgyne das Frühere, Bessere und Vollkommnere sey (2, 317 ff. vgl. 7, 235. 20, 128 ꝛc.). Doch ist er in Betreff des Bösen hin und wie-

der in neologische Abstractionen verfallen, die ihm auch die Mißbilligung der Kirche zugezogen haben (2, 383).

Anselm von Canterbury (1033—1109) hat in Bezug auf Glauben und Wissen den sehr zu billigenden Satz aufgestellt: Credo ut intelligam (1, 76. 83 ꝛc.). — Desgleichen liegt in St. Bernhard's (1091—1153) Worten: Uror dum destituor, eine tiefsinnige Wahrheit (2, 20. 39 ꝛc.); ebenso auch in seinem Ausspruch von der Hölle, daß darin nur der böse Wille brenne (9, 267), sowie in seiner Lehre, daß der heilige Geist der Odem oder Kuß der Spirirenden d. h. des Vaters und des Sohnes sey (8, 293. 12, 291).

Thomas von Aquin (1226—1272), der größte aller Scholastiker, war Baader so bedeutungsvoll erschienen, daß er dessen Schriften: Compendium theologiae, Differentia verbi divini et humani, Principium individuationis, Summa theologiae und Commentaria in epistolas Pauli ad Romanos et Ephesios vollständig und auf's Genaueste durchstudirt und umfangreiche Auszüge daraus gemacht hatte (14, 167—348). Mit besonderer Auszeichnung wurden dann von ihm erwähnt des Thomas Lehren: über Erkenntniß und Liebe (1, 116), über das Wissen der Relation des Erkennenden und des Erkannten (1, 156), über die Widerspruchslosigkeit der Wahrheit: „veritas veritati contradicere non potest" (1, 145. 147), über die Gewißheit der Gotteserkenntniß: „Deum esse non creditur, sed scitur" (8, 22), über den Unterschied der innern und äußern Hervorbringungen Gottes (7, 87), über die Dreieinigkeit (8, 340. vgl. 14, 199—210. 10, 26), über die Schöpfung als Werk der ganzen Trinität (7, 88), über den Menschen als Schlußgeschöpf und die Sendung des Sohnes (7, 90), über Gott als Endzweck der Welt (7, 22), über das Gute und Böse (7, 104), über den Begriff des Segnens (7, 147), über die Sacramente (7, 151), über die Tinctur bei der Eucharistie (4, 231. 9, 117), und über Danksagung (7, 152). Vgl. ferner noch 2, 371. 382. 1, 212. 4, 335 und v. a. St.

Im Allgemeinen bemerkt Baader über die Scholastik,

daß sie in der Abstraction und folglich im Dualismus befangen gewesen sey (8, 71). Sie behandelte die Religion nur als Mittel zum Zweck, nämlich nur zur Förderung unseres Selbstvermögens, bis endlich dieses Selbstvermögen sich von der Religion lossagte und sich sogar gegen sie wandte (8, 51). Schon längst war auch in andern Beziehungen das Fortwachsen des Christenthums oder des Menschenthums im Wissen und Wirken, ganz entgegen dem Gebote und der Verheißung des Meisters, in eine Stagnation und also, weil mit dem Stillstande des positiven Progresses sofort der negative frei oder los wird, in einen Regreß umgeschlagen. — Gegen diese bereits ziemlich hoch angewachsene Stagnation in der Religionswissenschaft war dann zwar das von

Johann von Parma (1210 - 1289) verfaßte Evangelium sancti Spiritus der Fraticellen eine immerhin bedeutungsvolle Reaction. Aber diese Reaction war erstlich selber mit zwei verderblichen Irrthümern behaftet. Denn 1) behauptete sie, daß der h. Geist erst mit dem Pfingstfeste auch in Gott a potentia ad actum gekommen sey — ähnlich, wie nach Tertullian dies bei dem Sohne erst in der Schöpfung geschehen seyn sollte —, und 2) verwarf sie Alles das, was in der geistlichen (religiösen) und bürgerlichen (politischen) Societät Ordination heißt und ist, d. h. sie leugnete den Priester als gesonderten Stand. Sodann aber wurde sie auch in dem, was Wahres in ihr lag, verkannt und nicht geachtet; weßhalb sie, wie jedes reprimirte oder nicht affiſtirte Evolutionsbestreben, später in eine Explosion — die Reformation — umschlug (9, 14. 1, 406. 7, 128).

Die ältere deutsche Gottes- und Naturwissenschaft.

Zu der Zeit, als die Scholastik bereits ganz auszuarten begann und die Mystik in romanischen Ländern sich Irrthümern wie dem eben erwähnten hingab, begegnen wir in Deutschland einer Erscheinung, die vor allen einer tiefern Beachtung würdig ist. Wie es nämlich in der Zeit vom 13. bis 16. Jahrhundert eine eigenthümlich deutsche Baukunst, Malerkunst und Kirchen-

musik gegeben hat, so hat sich in ungefähr derselben Zeit (1320—1624) auch eine eigenthümlich deutsche Wissenschaft ausgebildet, nämlich eine Naturkunde oder Naturphilosophie, die zugleich Theologie, und eine Theologie, die zugleich Naturphilosophie war. Diese rein deutsche Wissenschaft, die bald Mystik, bald Chemie oder Alchemie, bald Theosophie genannt, aber von den Meisten gar nicht gekannt wird, gibt von dem tief religiösen Sinne der Deutschen ein gleich entschiedenes und erhebendes Zeugniß, wie die genannten drei Künste (1, 407. 3, 89). Diese deutsche Gottes- und Naturwissenschaft hat sich historisch in drei Stufen nach einander entwickelt. Es traten nämlich auf:

1. Die Mystiker des 14. und 15. Jahrhunderts (8, 300). Freilich spricht man von Mystikern gewöhnlich nur mit Verachtung (1, 386 vgl. 3, 14) und bezeichnet sie kurzweg als Obscuranten, obwohl dieser Name in Wahrheit viel besser auf die Rationalisten und sonstigen Speculationsscheuen paßt (9, 38. 192. 5, 330). Es unterscheiden sich aber die Mystiker in Gefühlsmystiker und speculirende oder doctrinelle Mystiker, und von diesen haben wir uns hier nur mit den Letztern zu befassen (8, 207. 3, 314). Gerade nämlich als speculative Theologie hat die deutsche Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts eine so hohe Wichtigkeit, da sich allein in ihr und den ihr verwandten Bestrebungen eine wahrhaft dynamische Religionslehre erhalten hat (1, 9). Namentlich hat sie auf eine ächt speculative und geniale Weise die Lehre vom pneumatogonischen Proceß und vom Bilde Gottes im Menschen entwickelt (8, 292). Es ist ein großes Mißverständniß, wenn man die von ihr dabei verlangte Union der Gottes- und Creaturwesenheit als Identität (Homousie) derselben hat auffassen wollen (5, 272 ff.). Von diesen ächt speculativen Mystikern sind jedoch zu unterscheiden die spiritualistischen Mystiker, die es freilich auch in jener Zeit so gut wie früher und später gegeben hat. Die bei diesen sich findende Verachtung des Aeußern oder Leiblichen beruht auf einem großen Irrthum (10, 126). Ebenso die Lehre Mancher unter ihnen

von einem Sichverlieren des Menſchen in Gott, das ſie als Zweck, nicht als Mittel zu einem Anders-ſich-Finden in Gott, betrachtet wiſſen wollten und hiermit wirklich ein einſtiges Zu-Grunde-Gehen des Ichs behaupteten (2, 227. 354. 460). Man vgl. noch Friedrich v. Schlegel: Ueber die Myſtik und Theoſophie außer der Kirche (7, 77)*). Bei weitem der bedeutendſte unter den ſpeculativen deutſchen Myſtikern und gewiſſermaaßen der Gründer der ganzen Schule war:

Meiſter Eckart (um 1320), der Erleuchtetſte aller Theologen des Mittelalters (14, 93), gleich ausgezeichnet durch die Tiefe und Kühnheit ſeiner Speculation, wie durch hohe Religiöſität (5, 263). Nur in ſeiner Ausdrucksweiſe war er hin und wieder barock, und dies allein war Schuld daran, daß einige ſeiner Sätze von der kirchlichen Behörde verurtheilt ſind, die er dann auch ſelbſt wieder zurückgenommen hat (2, 523). Beſondere Hervorhebung verdienen ſeine Lehren: über Vater und Sohn in der Gottheit (7, 36), über Ausgang und Eingang (4, 359), über die Vergottung (Sohnwerdung) des Menſchen und die Aufhebung (nicht Vernichtung) des menſchlichen Geiſtes in den göttlichen Geiſt (2, 44. 410. 455. 3, 245 ꝛc.), über die Verwerflichkeit der Confundirung des geſchöpflichen Weſens mit dem des Schöpfers (1, 208), über die Ichheit als wahre Perſönlichkeit und als falſche Perſönlichkeitsſucht (3, 329), über die Gnadebedürftigkeit des Menſchen (7, 152), über die Vermählung der menſchlichen Seele mit Gott vermittelſt des Gottesbildes in ihr (7, 153), über die Zeitlichkeit und Ewigkeit der Dinge (10, 116). — Eckart's bedeutendſter Schüler war:

Tauler (1290—1361), der vortrefflich geſprochen hat: über die Geburt des Sohnes (Gottesbildes) im Menſchen (2,

*) Und aus neueſter Zeit: Böhringer, die deutſchen Myſtiker des 14. und 15. Jahrhunderts. Zürich 1855. — Vor Allem aber iſt hier zu nennen die erſte vollſtändige und kritiſche Ausgabe der Schriften Meiſter Eckart's von Franz Pfeiffer, Leipzig 1857, deſſen Unternehmen Baader ſchon kannte (15, 159 vgl. Hoffmann zu 8, 300 Anm.). Die in Pfeiffer's 1. Band der „deutſchen Myſtiker des 14. Jahrhunderts" (1845) aufgeführten Schriften ſcheinen Baader unbekannt geblieben zu ſeyn.

44), über die Identität von Erkennen und Gebären (2, 109), über die Vernunft als Fähigkeit, die Wahrheit eines Wesens zu erkennen (8, 24), über das Sich-Verlieren als Sich-finden der Creatur in Gott: „Dein Verlieren ist dein Fund" (2, 227 ff. 10, 30), über eine Stelle im Menschen und in jeder intelligenten Creatur, bis in welche keine Creatur eindringen kann (4, 319. 14, 30).

Johannes Rusbroch (1290—1381), zum Theil ebenfalls ein Lehrer Tauler's (15, 251) und ein Gesinnungsgenosse Meister Eckart's (12, 290), unterschied Gott und Gottheit oder Producirendes und Producirtes im göttlichen Wesen (12, 187), deutete, wie auch Eckart und Tauler, das Schriftwort: In ipso vita erat auf das ungeschaffene ewige Leben oder die Idea in uns, welche das nur partiell und secundär ist, was das Wort in Gott absolut und primitiv ist (10, 290), und war überhaupt ein Meister der himmlischen Liebe (15, 251). Merkwürdig ist endlich noch, was er von einer zu seiner Zeit aufgekommenen teufelsdienerischen Sekte in Brüssel d. h. spiritualistischen Mystikern erzählt (4, 273).

Um von andern Männern dieser Schule z. B. Heinrich Suso (1310—1365), der sich zunächst an Tauler anschloß, zu schweigen, bemerken wir nur noch von

Thomas von Kempen (1379—1471), daß er demselben Kreise angehörte und darum, wie alle seine Vorgänger, im Wesentlichen eben die Lehren aufstellte, zu denen später auch J. Böhme sich bekannte (10, 103).

Auch das gleichfalls um diese Zeit (etwa 1470) verfaßte Büchlein: „Theologia deutsch" (vgl. dessen erste kritische Ausgabe von Franz Pfeiffer, Stuttgart 1851 und später) ist von einem dieser deutschen „Gottesfreunde" geschrieben worden. Sein Verfasser hat persönlich allen Anspruch auf unsere Hochachtung; dennoch läßt sich nicht verkennen, daß seine Lehren, anders wie die der vorhin Genannten, mehrfach an Pantheismus, Quietismus und Spiritualismus hinstreifen (14, 448 ff. 9, 70).

2. Die älteste deutsche Naturphilosophie. War

in der bis dahin hervorgetretenen deutschen Mystik der Blick vorzugsweise immer doch nur erst auf das Innere, die Seele und das Gottesbild in ihr, gerichtet gewesen, und war dagegen das Aeußere, die Natur in ihrem Bezug zum Menschen und zu Gott, vor der Hand allerdings noch mehr unbeachtet geblieben, wenn auch keineswegs die lebendige Zusammengehörigkeit beider geläugnet worden: so war jetzt das Nächste, daß dieser Mangel ausgefüllt und bei gleicher Grundansicht ganz entschieden die Natur in den Kreis der Betrachtung mit hineingezogen wurde. Das Verdienst, dieses zuerst angeregt und den Grund zu solcher, jetzt allerdings nöthig gewordenen Erweiterung des Systems gelegt zu haben, erwarb sich:

Theophrast von Hohenheim oder Paracelsus (1493—1541), der Adler unter den Aerzten, der Vorausverkünder der Morgenröthe einer tiefern Naturphilosophie (4, 161. 9, 160). Der Kernpunkt seiner Lehre ist sein Begriff der Imagination oder Magie, unter welchem Wort von ihm der allen denkenden und nichtdenkenden Naturen innewohnende, theils active, theils passive Bildungstrieb verstanden wurde. Als das Grundgesetz für diesen Bildungstrieb stellte er auf: Omnia vitam habentia suo instinctu sursum tendunt et omnia vitam influentia deorsum (4, 307 ff. 1, 45. 13, 215 und a. v. St.). Hiernach erschien ihm selbst der Glaube als eine Art Magie oder Attraction; denn er verstand darunter nichts Anderes, als den subjectiven psychisch-physischen Act des Sich-Oeffnens eines Niedern gegen einen Höhern (4, 78 vgl. 8, 213. 5, 221 ꝛc.). Eben dahin gehört auch, was er über Angriff und Ingriff sagt, d. h. Berührung und Rührung, äußere und innere Sensation und Wirkung (4, 160. 162. 318. 407. 13, 217). Desgleichen seine Lehren über Astrologie und Astralgeist (9, 54. 4, 34. 37. 250. 403 ff. 14, 94. 3, 384 ꝛc.), über die Tinctur (3, 304. 2, 269. 4, 388 ꝛc.), über secundäre Lebensgeister (9, 419) u. s. w. Ferner ist nach ihm in dem materiellen Daseyn zu unterscheiden das Centrum oder Wurzelwesen und ein (zweifacher) Dreiangel, nämlich drei Grundvermögen und drei, ihnen entsprechende, zu

ihrer Geltendmachung dienende Attribute oder Organe. So hat der Mensch als Wurzelvermögen die drei Grundvermögen: Denken, Wollen, Wirken; und die drei Organe oder Attribute: Geist, Seele, Leib — denen in der äußern Natur die drei Elemente oder chemischen Basen (Naturseelen): Mercurius, Sulphur und Sal entsprechen (8, 252. 9, 127. 3, 206 ꝛc.). Demgemäß zergeht der Mensch auch beim Tode in Leib, Seele, Geist als drei zeitweilig von einander getrennte Theile (4, 154). Merkwürdig ist endlich noch sein Begriff des Weibes als Geist (10, 9 ff.).

3. Die Theosophie und Physiosophie. Hatten die Mystiker Eckart und seine Schule eine höhere Geisteslehre und dagegen Paracelsus eine höhere Naturlehre angebahnt: so fehlte jetzt nur noch, daß beides in einer tiefern Gotteslehre zusammengefaßt und zum Abschluß gebracht werde. Diese Arbeit übernahm:

Jacob Böhme (1575—1624), der Reformator der Religionswissenschaft (2. 199 vgl. 196), der größte deutsche Physiosoph und Theosoph (9, 304 vgl. 160), den man auch den Philosophen par excellence nennen könnte (13, 147), ein Mann nicht der Vergangenheit, sondern der Gegenwart und der Zukunft (15, 280. 572), von dem nur der nichtpietistische wie pietistische Eigendünkel nichts lernen zu können glaubt (4, 351). Er hat das Bedeutendste geleistet für eine tiefere Begründung der Doctrinen des Christenthums, wobei man freilich von seiner Confessionsbornirtheit absehen muß (13, 59. 161. 2, 367. 7, 7. 78. 116. 10, 272). Wie Paracelsus sein nächster Lehrer, so war Kepler sein Geistesverwandter und St. Martin sein bester Schüler (3, 370. 7, 277. 4, 216 ff. 15, 262 ꝛc.). Jede eingehendere Vergleichung seines Systems mit neuern, namentlich dem Hegel's, fällt zu seinen Gunsten aus (2, 373—388 vgl. Hoffmann zu 3, 385). Sein Hauptverdienst aber und das, worin er gegenüber allen seinen Vorgängern einen wirklichen Fortschritt in der Philosophie begründet hat, besteht darin, daß er in der Lehre von Gott zur Idea als dem Organ Gottes die ewige Natur (das Fiat) als das Werkzeug Gottes zuerst hin-

zugefügt hat und daß er das hiernach zuerst von ihm richtig erkannte Verhältniß von Idea und Natur oder von Idealität und Realität überall festgehalten hat (2, 247. 13, 164). Alles sonst von Baader über die Lehre Jacob Böhme's Gesagte ist nur eine nähere Ausführung hiervon und auch das System Baader's selbst ist nichts als die bis in's Einzelnste gehende Begründung und Durchführung eben dieser Grundlehre, wodurch Theologie und Physiologie aus ihrer beiderseitigen Abstractheit herausgebracht und ein lebendiges Ganzes der Gottes- und Weltbetrachtung gewonnen wird. Die hohe Bedeutung, die Baader aus diesem Grunde der gesammten Lehre J. Böhme's beigelegt, zeigen besonders die Schriften, die er der Erklärung derselben gewidmet hat. Es sind dies folgende: 1) die Abhandlung über J. Böhme's Lehre in den hinterlassenen Studienbüchern (13, 331—392). 2) Erläuternde Anmerkungen zu J. Böhme's Abhandlung über die Gnadenwahl (1822: 13, 237—316). 3) Privatvorlesungen über J. Böhme's Lehre, mit besonderer Beziehung auf dessen Schrift von der Gnadenwahl (1829: 13, 57—158). 4) Vorlesungen über die Lehre J. Böhme's, mit besonderer Beziehung auf dessen Schrift: Mysterium magnum (1833: 13, 159—236). 5) Vorlesungen über J. Böhme's Theologumena und Philosopheme (1833: 3, 357—436). 6) Bruchstücke eines Commentars zu J. Böhme's Abhandlung über die Gnadenwahl (1835: 13, 317—330). Zahllose andere Stellen, an denen über J. Böhme's Lehre die Rede ist, können hier nicht alle angeführt werden (vgl. z. B. noch 5, 12. 2, 122 ff. 144 ff. 3, 307 ff. 8, 299. 346. 10, 38. 1, LXXII).

Mit der Lehre von Paracelsus (4, 346) und J. Böhme (2, 321. 5, 12) in der Hauptsache identisch und darum bei Baader auch meist nur ein anderer Ausdruck dafür ist Alchemie oder Chemie. Bei jenen wahren Alchemikern nämlich und ihren ächten Nachfolgern hatte die Kunst Gold zu machen nur den symbolischen Sinn, aus irdischen Substanzen (der Materie, den vier Elementen und dem daraus Zusammengesetzten) die ursprüngliche und göttliche Substanz d. h. von Gott ge-

ſetzte und ewig bleibende Subſtanz (Natur, Quinteſſenz) wieder zu gewinnen (7, 25. 4, 346). Ihnen war deßhalb die Phyſik eine göttliche Kunſt, indem ja die Erlöſung des Gottesbildes (des Menſchen) mit der Zeit auch die Erlöſung und himmliſche Verklärung der ganzen Natur herbeiführen müſſe (8, 47). Daher nun der Gegenſatz der chemiſchen oder alchemiſchen Naturauffaſſung gegen die mechaniſche (Newtoniſche) und ſelbſt auch die dynamiſche (Kantiſche) Naturlehre (3, 184. 202); daher die Bemerkung, daß aus den Schriften der älteſten (chemiſchen) Naturforſcher uns ein Geiſt der Naturandacht anwehe, der ſpäter, als der Glaube an die Natur geſunken, ganz verſchwunden ſey (1, 383. 417. 5, 6. 12). Denn die Neuern kennen nur noch die mechaniſche, maſchiniſtiſche oder auch mathematiſche Naturanſicht (3, 25. 207. 5, 5), welche atheiſtiſch und theiſtiſch iſt, während die ältere religiös und chriſtlich war (4, 205. 7, 84. 163 ff. 10, 60). Anſtatt ſich zum Begriff des Weltorganismus zu erheben, weiß man jetzt nur noch etwas von einer Weltmaſchine (9, 429) und dieſer maſchiniſtiſche Begriff wird dann auf den Geiſt und den Menſchen übertragen: nature-machine, esprit-machine, homme-machine (4, 301). Man weiß darum auch eigentlich nichts mehr von der Natur ihrem wahren Begriffe nach, ſondern beſchränkt ſich lediglich auf die Materie (4, 307). Wie der Begriff der höhern Mathematik d. h. jener Zahlenlehre, welcher die Zahlen nur die abgekürzte Ueberſetzung oder conciſere Zeichenſprache von Wahrheiten und Geſetzen ſind, deren Text und Ideen in Gott, dem Menſchen und der Natur ſich finden (12, 501), den Neuern ganz abhanden gekommen, ſo ahnen ſie auch kaum nur noch, daß das Hauptproblem der Naturphiloſophie kein anderes iſt, als die Anerkennung der immateriellen Natur und Erklärung des Urſtandes, des Beſtandes und des Wiedervergehens ihrer Materialiſirung (8, 246). Dieſe eben hat die ältere Naturforſchung vor Allem im Auge gehabt, und darum verhält ſich dieſelbe zur neuern Naturforſchung wie Naturerkenntniß zur bloßen Naturbeſchreibung (10, 127. 5, 111), gleichwie die ältere Aſtrologie eine wahre Aſtrognoſie, die neuere Aſtrono-

mie dagegen nur noch eine Uranographie ist (14, 94. 3, 291. 9, 54). Insofern könnte die neuere Erd- und Sternkunde sich bei der ältern immer noch wohl Rath und Licht über ihren Beruf holen (14, 488).

Wir haben nun noch einige Geistesverwandte von Meister Eckart, Paracelsus und J. Böhme aus dem 16. und 17. Jahrhundert mit einem Worte zu erwähnen. Es sind dies, freilich mit großen Unterschieden im Einzelnen: die h. Theresia (1515—1582: 8, 264. 5, 271), Postellus (1510—1581: 9, 98. 7, 400. 4, 334), Franz Patricius (1529—1597: 3, 374. 10, 26. 31), Schwenkfeld (st. 1561: 10, 7. 6, 112), Valentin Weigel (1533—1588: 1, 52. 10, 11), ferner Heinrich Moore (um 1650: 4, 297. 390. 13, 320), Angelus Silesius oder Scheffler (1624—1677: 2, 244. 292. 8, 317. 9, 50. 4, 268 ꝛc.), Joh. Georg Gichtel (1638—1710), Herausgeber der Werke Jacob Böhme's und Verfasser einer Theosophia practica (15, 248 ff. 12, 380. 419), der Theolog Scleus (um 1680: 2, 36. 46), und der ungenannte Verfasser der Schrift: Theologiae christianae juxta J. Bohemii principia idea (Amstelod. 1687: 9, 65. 69).

Swedenborg (1689—1772) hat zwar einige Berührungspunkte mit den Männern dieser Schule gehabt, namentlich durch seine Behauptung der Möglichkeit eines Rapports irdisch-lebender Menschen mit Geistern und Abgeschiedenen (4, 202. 422 ꝛc.); aber der Hauptsache nach kann er doch nicht hieher gezählt werden, wie schon daraus ersichtlich, daß er und seine Anhänger ganz neologisch den Tod nur als Fortdauer der leiblos gewordenen Seele betrachten (4, 272) und die Abgeschiedenen für bereits Auferstandene halten (9, 419. 3, 314).

Ferner sind aus dem 18. Jahrhundert die namhaftesten Anhänger und Geistesverwandten J. Böhme's:

Tscheer, Verfasser des „Kernhaften Auszuges" aus den Schriften J. Böhme's. Amsterdam, 1718 (9, 248. 1, 126).

Uberfeld, der Schüler Gichtel's und ebenfalls Herausgeber der Werke J. Böhme's, um 1730 (15, 298 ff. 572. 2, 124).

Law, Verfasser der Schrift: La voie de la science divine und Uebersetzer der Werke J. Böhme's in's Englische um 1765 (13, 89. 2, 32. 41).

Martinez Pasqualis, ein Portugiese, der aber meist in Frankreich lebte und daselbst die ältere Schule der Martinisten begründete, gest. 1779 (12, 546. 4, 115. 14, 63 ꝛc.). Sein Hauptverdienst war die Wiederherstellung der alten Zahlenlehre (2, 335. 15, 314 ꝛc.); daß er sich auch mit practischer Theurgie befaßte, ist schon früher erwähnt worden (vgl. noch 15, 307. 329. 338).

Oetinger (1702—1782), Prälat in Würtemberg, dessen philosophische Leistungen neuerdings von Auberlen, Hamberger u. A. eingehendere Würdigung gefunden haben, wurde von Baader überall mit größter Anerkennung erwähnt, namentlich mit Bezug auf die von ihm verfaßten Schriften: Metaphysik der Chemie (2, 41. 42), Philosophie der Alten (4, 225), irdische und himmlische Philosophie (4, 234) und Denkmal der Lehrtafel der Prinzessin Antonia (7, 193. 8, 109. 14, 479). Zustimmend führt Baader auch an, was derselbe gesagt hatte: über die Gleichbedeutung des Rationalismus mit dem Cerinthianismus (13, 197), über die Fortdauer des seelischen Menschen nach dem Tode (2, 310. 4, 249), und über die Hölle im Menschen (4, 347), hier vieler andern Anführungen aus ihm nicht zu gedenken.

Weiterhin sind dann noch zu erwähnen:

Der ungenannte Verfasser der Schrift: Etliche Aufsätze von Gottes Dreieinigkeit und von der Versöhnung, 1779 (14, 429 ff.).

Der ungenannte Verfasser (Douzetems) der Schrift: Mystère de la croix, deutsch: Geheimniß des Kreuzes, aus dem Französischen. Frankfurt, 1782 (2, 46. 7, 117. 234 ꝛc.).

Der ungenannte Verfasser (pseudonym: Keleph Ben Nathan) der Schrift: La philosophie divine, 1793 (7, 226), später eingehend gewürdigt von Schlüter.

Endlich aber oder vielmehr vor Allem muß hier noch genannt werden:

St. Martin (1743—1803), der Schüler des Martinez Pasqualis und beſte Erklärer J. Böhme's. In Deutſchland wurden ſeine Leiſtungen zuerſt bekannt durch Klaudius' Ueberſetzung des Werkes: Des erreurs et de la verité und des Tableau naturel (1782), ſowie Kleuker's Magikon (1784), worauf in Pfenniger's Magazin ſehr wegwerfende Urtheile über deſſen Lehre erfolgten. Baader erwähnt ihn zuerſt 1787 (11, 126 ff.) und ſcheint ihn ſeitdem bis an ſein Lebensende nicht von der Hand gelegt zu haben. Die Vorrede zu Schubert's Ueberſetzung von St. Martin's Schrift: Ueber Geiſt und Weſen der Dinge (1812: 1, 57 ff.), die Bearbeitung der Schrift St. Martin's: Ueber den Einfluß der Zeichen der Gedanken auf deren Erzeugung (1823: 2, 125 ff.), die Ueberſetzung des von St. Martin 1795 verfaßten Sendſchreibens an einen Freund über die franzöſiſche Revolution (1832: 6, 241 ff.), die: Zehn Theſen aus St. Martin's religiöſer Philoſophie mit Bezug auf Kleuker's Magikon (1839: 9, 351 ff.), endlich die reichhaltigen Commentare zu allen Schriften St. Martin's (im 12. Band) nebſt den zahloſen Anführungen aus ihm (z. B. 2, 71. 336. 379. 457. 1, 153. 9, 92 ꝛc.) geben den ſprechenden Beweis, daß nächſt Jacob Böhme kein Anderer von Baader ſo hoch geſchätzt und gewiſſermaaßen als Richtſchnur des eigenen Denkens betrachtet wurde, wie St. Martin. Er lobt deſſen Schilderungskraft und Gedankentiefe (12, 287), wenngleich er geſteht, daß ſeine Bilderſprache oft etwas Ermüdendes habe (12, 207). Gegen den Vorwurf, daß er ein Dualiſt im Sinne Mani's geweſen, vertheidigt er ihn entſchieden (12, 87. 109. 226. 403). Andererſeits aber bemerkt er doch, es habe St. Martin an höhern chemiſchen Kenntniſſen gefehlt und er habe deßhalb die Parallele nicht gekannt, welche zwiſchen dem Wiedergeburtsproceß in und außer dem Menſchen ſtattfinde (15, 315). Ja auch die Frage, ob St. Martin Pantheiſtiſches gelehrt habe, wird von ihm nicht ganz abgewieſen (12, 274. 277 ff. 311 ꝛc.). Vgl. von Oſten's Einleitung zum 12. Band, S. 32 ff.

Zwar iſt die hiermit aufgeführte Reihe chriſtlich-philoſo-

phiſcher Denker, die mit Meiſter Eckart und Paracelſus begann, in Jacob Böhme ihren Höhepunkt erreichte, und bis auf St. Martin herabging, bei den meiſten Philoſophen vom Fach und auch ſonſt im Urtheile der wiſſenſchaftlichen Welt noch keineswegs zu der Anerkennung gelangt, die ihnen gebührt. Vielmehr werden ſie von der Mehrzahl heute wie früher als Schwärmer verſchrieen, als Irrlehrer gebrandmarkt, als Theoſophen bemitleidet. Aber Alles dieſes hat Baader nicht abgehalten, ſie eines eindringenden Studiums zu würdigen. Dadurch gelangte er zu der Ueberzeugung, daß dieſe, wie er ſie ihren Gründen nach bezeichnet, altdeutſche Wiſſenſchaft doch etwas weit Tieferes und Sinnvolleres in ſich ſchließe, als der große Haufe ſich davon träumen laſſe, und daß namentlich das Wiedererlöſchen dieſer Wiſſenſchaft nichts Geringeres zur Folge gehabt habe, als Irreligioſität und Antireligioſität in der Naturphiloſophie gleichwie Flachheit und Naturloſigkeit in der Theologie. Deßhalb, ſagt er, „habe ich es mir ſeit vielen Jahren angelegen ſeyn laſſen, dieſer Ausleererei ihr Concept damit zu verrücken, daß ich auf jene wie verlorene Wiſſenſchaft zurückwies und Proben derſelben wieder vorlegte, welche wenigſtens unſern neuern, jene Wiſſenſchaft ignorirenden, Natur- und Geiſtesphiloſophen die Ueberzeugung geben konnten, daß ſie an Tiefe und Gründlichkeit des Forſchens in den natürlichen und göttlichen Myſterien weit hinter ihren Vorfahren zurückgeblieben ſind“ (1, 417 ff.). — Hierbei iſt dann noch als ein Hauptbeſtreben und Hauptverdienſt Baader's das zu bemerken, daß er die oft verwirrende Bilder- und Gleichnißſprache, in denen ſich der philoſophiſche Begriff bei den genannten Denkern oft bis zur Unkenntlichkeit verhüllte, in eine ſeinem eigentlichen Inhalte gemäße und deſſen Kern verſtändlich darlegende Begriffsſprache zu überſetzen ſuchte, und daß dieſe ſeine Arbeit, wozu er durch ſeine ſonſtigen philoſophiſchen Studien allerdings in hohem Maaße befähigt war, der im engern Sinne gefaßten Speculation ein Gebiet aufgeſchloſſen hat, aus dem ſie bis dahin völlig ausgeſchloſſen ſchien. Hierin aber liegt unzweifelhaft eine Formthätigkeit, die man bei Baader nur zu

oft ganz übersehen hat, deßhalb weil man sie in andern Beziehungen allerdings mit Recht bei ihm vermißte. Denn gewiß war das hier in Betracht kommende Material, dessen Bearbeitung er sich vor allem andern zur Aufgabe gemacht hatte, formell betrachtet ein wahrhaft erschreckendes; und daraus solche Werkstücke herauszuhauen, wie es ihm gelungen ist, erforderte offenbar eine formelle Kunstfertigkeit, die mindestens nicht geringer angeschlagen werden darf, als jene dialektische Technik, die aus Werkstükken dieser Art ein Ganzes aufzuführen sich befähigt zeigt.

Studien zur Geschichte der Aesthetik.

Von Dr. Th. Sträter, Privatdocent in Bonn.

Die Aristotelische Poetik.

Ueber die Quellen und Hülfsmittel für die Leistungen des Aristoteles in der Aesthetik ist schon in der Einleitung zu dem (als besondre Schrift erschienenen) ersten Hefte dieser Studien das Nothwendige angegeben worden. Ich kann daher jetzt direct auf das eigentliche Thema dieses zweiten Haupttheiles in der Geschichte der griechischen Aesthetik eingehen.

Damit jedoch das Princip und der eigentliche Geist der Aristotelischen Kunstlehre von vornherein in das rechte Licht trete, mögen einige Bemerkungen über den Gegensatz des Aristotelischen Philosophirens gegen das System des Plato überhaupt vorausgeschickt werden. Denn die Geschichte der Aesthetik ist wesentlich ein Theil der allgemeinen Geschichte der Philosophie, und die principiell bewegenden Mächte dieser müssen daher durchsichtig gegenwärtig seyn, um jene bis zu einem wirklich erschöpfenden Verständniß ihrer Haupterscheinungen und bis zu einem für die Gegenwart nothwendigen wissenschaftlichen Resultate durchzuführen. Diese einleitende Darstellung des allgemeinen Standpunktes von Plato und Aristoteles darf aber um so kürzer gehalten

werden, je dringender die in der letzten Zeit erschienenen ausführlichen Bearbeitungen von Brandis und Eduard Zeller zu einer energischen Zusammenfassung auffordern: für die Begründung des Einzelnen verweise ich durchaus auf beide Werke.

Als allgemein anerkannte Grundlage der Platonischen Philosophie darf die Ideenlehre betrachtet werden: der Unterschied aber des Aristoteles gegen Plato beruht wesentlich auf dem verschiedenen Verhältnisse, welches die Ideen oder die allgemeinen Begriffe als das wahrhaft Seyende zu den Erscheinungen der unmittelbar vorgefundenen Wirklichkeit nach jedem Denker einnehmen. Natürlich bestimmt sich darnach auch die eigenthümliche Fassung jenes Allgemeinen selbst als Ideen oder als immanenter Principien.

Im Anschlusse an das Sokratische Gespräch entbindet Plato aus den individuellen Geistern durch die Dialektik ihrer einseitigen Meinungen die reinen Ideen — diese ewigen Gattungen und Urbilder der Dinge, dieses An- und Für-sich-seyende oder in eigener Nothwendigkeit unwandelbar Ruhende. Wie in ihm selbst unter dem beseelten Auge und der lebendigen Rede seines dämonischen Lehrers zum ersten Male in der Geschichte der ganze unermeßliche Glanz der Idealwelt, des ewigen Reiches der Wahrheit, mit der unwiderstehlichen Gewalt einer genialen Entdeckung aufblitzte, so suchte auch er nun seinerseits die empfänglichen Seelen der Schüler zu befruchten und zur Erzeugung der Ideen und zur Hingebung an ihre tiefere Wahrheit anzuregen; und er betrachtet seine mündlichen, wie seine schriftlichen Versuche nur als ein Mittel, diese lebendige Erzeugung und diese innere Erhebung des individuellen Geistes zur Wirklichkeit zu bringen und in flüssigem Leben zu erhalten. Plato ist in dieser persönlichen Grundrichtung seines Philosophirens wesentlich ein idealisirender Künstler in dem lebendigen Stoffe der Menschenseele: es ist wesentlich die sittliche Erziehung des Menschen zur Idee, die Gestaltung dieses feinen und bildsamen Materiales zu dem Ideale eines sittlichen Denkers — man könnte fast sagen eines religiösen Geistes —, was in Pla-

to's philosophischen Bestrebungen das eigentlich Bewegende war. Dieser Bildungstrieb des philosophirenden Geistes in sich und „an dem Andern" ist eben die Platonische Liebe — eine Hingebung des wahrhaft Schönen und Guten an seine ewige Wahrheit, wie ihm dieselbe mit Heimathgrüßen in der verwandten Seele entgegenkommt, eine gemeinsame Neigung der Geister zu dem inneren Abgrunde ihrer Wahrheit. Diese einheitliche Tendenz der Erziehung des individuellen Geistes zum Kosmos der Ideen — ein Heraufziehen gleichsam des Individuellen, bei welchem das ideelle Ziel das Wesentliche war — diese gegen jede Unmittelbarkeit und jede Sophisterei des Steckenbleibens in ihr negativ gewendete Richtung des allgemeinen Geistes beherrscht alle Gedanken Plato's und stimmt all sein inneres Leben zu einem wunderbar reinen und schönen Enthusiasmus. Aber diese Tendenz beherrscht ihn auch so durchgreifend und so ausschließlich, daß er den Rückweg von der erreichten Ideenwelt zur Welt der wirklichen Erscheinungen nicht findet und diese daher nicht in ihrer wirklichen Tiefe zu würdigen vermag: er bleibt bei dem nur negativen Verhältnisse der Ideen zu den Erscheinungen der vorgefundenen Wirklichkeit stehen; und diese Transscendenz seines Idealismus begründet den tiefen und seltsamen Widerspruch, den die äußersten Konsequenzen seines Systemes gegen die begeisterten Grundgedanken darbieten. Es ist förmlich bei ihm, als ob die Herausarbeitung der Ideenwelt aus den falschen Meinungen und die Verfechtung ihrer gediegenen Objektivität gegen den Standpunkt des unmittelbaren und des sophistischen Bewußtseyns ihn feindlich gestimmt habe gegen all dies hemmende Individuelle überhaupt: seine ethisch-religiöse Erhebung der Menschenseele zum Geiste, der die Ideen erkennt, wie er sie selbst in sich zu vollziehen und bei Andern anzuregen weiß, ist nicht eigentlich die immanente Dialektik der gewöhnlichen Standpunkte selbst, wie sie Aristoteles — und weit intensiver noch Hegel — durchzuführen suchen; diese Platonische Dialektik ist und bleibt vielmehr im letzten Grunde nur ein vielseitiges Hervorheben der Wider-

sprüche, welche der Meinung und der Vorstellung im Gegensatze zum begrifflichen Denken anhaften, und zwar mit der bestimmten Tendenz, durch diese Hervorhebung ein Abwenden vom Irrthum und ein Hinwenden zur Wahrheit zu veranlassen. So steht bei Plato das negative Verhältniß der Wahrheit zum Irrthume, der unwandelbaren Idee zu der flüchtig wechselnden Erscheinung und der ihr entsprechenden Vorstellung und Meinung durchaus im Vordergrunde seines Gedankens und hat für ihn den Werth und die Geltung eines bewegenden Princips. Und je reiner und freier der ihm eigenthümliche Idealismus seine glänzenden Schwingen entfaltet, desto intensiver macht sich jene Negativität desselben gegen die Unmittelbarkeit geltend: Plato trennt sich noch von dieser im Selbstgefühle seines höheren Standpunktes, ohne daß er diesen zugleich schon als die eigene belebende Seele der verlassenen Wirklichkeit zu erfassen vermag. Er stellt so das Selbstbewußtseyn der reinen Idee der vorgefundenen Welt gegenüber, weil er jene noch nicht als die bewegende Ursache dieser, sondern nur erst als das persönliche Ziel der philosophirenden Geister zu erfassen weiß: er scheidet also sein besseres Selbst von dem, was er noch nicht mit diesem zu durchdringen und völlig zu beherrschen vermag. Diese Abstraction ist der principielle Standpunkt der Platonischen Philosophie.

In der That scheint die auf die angegebene Weise hervorgehende Transscendenz der Ideenwelt als Ausgangspunkt im Geiste Plato's den pädagogischen Charakter der Sokratischen Begriffslehre, als Mittel ihrer Darstellung die künstlerische Phantasie des Platonischen Geistes, die dem innersten Kerne seines Denkens anhaftend bleibt, als höchsten Zweck und letzte Rechtfertigung ihrer selbst die übergreifende Allgemeinheit der Idee gegen die besondere Wirklichkeit geltend gemacht zu haben; und diese Negativität des Allgemeinen gegen das Einzelne, daß dieses nicht unmittelbar jenes oder auch nur ihm gleich sey, war gerade in dieser phantasirenden Darstellung Plato's für den tief in schöne Natur versenkten Geist der Griechen — und ist es vielleicht noch für Jeden, der ernstlich philosophiren will

— ein nothwendiger Durchgangspunkt, um aus dieser einmal erfaßten Idealität des Geistes allmählig die concreten Bestimmungen der höheren Erkenntniß hervorgehen lassen zu können. Das Platonische Philosophiren überhaupt ist so ein erstes begeistertes Erreichen und Erfassen der allgemeinen Wahrheit, die jedes Individuum — auch gegen seinen Willen — an ihrer übergreifenden Allgemeinheit sterben und zu Grunde gehen läßt, die Schuld der Endlichkeit zu büßen; aber die ganze Wahrheit, daß dieser abstrakte Tod des Individuellen durch die freie Bejahung desselben schon innerhalb der Zeit zum wahren und concreten Leben des Geistes könne erhoben und gesteigert werden, diese tiefere Wahrheit kommt noch nicht zu ihrem vollen Rechte: sie ist noch nicht für den Einzelnen in's Einzelne durchgeführt, sie ist nur erst als abstraktes Ziel transscendent hingestellt. Wie also einerseits die Erhebung des besonderen Geistes zum allgemeinen bei dem bloßen Abwenden von jenem stehen bleibt und so keine concrete Umwandlung die höchste Wahrheit als überall und ewig gegenwärtige Anlage und Möglichkeit in Jedem erscheinen läßt, so hat auch andererseits die Deduction der erreichten Idee in die Vielheit der Erscheinungen kein wesentliches Interesse für den in der Anschauung der ewigen Urbilder einmal beruhigten und befriedigten Geist. Mit diesem bleibt die Welt der Ideen in abstraktem, transscendentem Fürsichseyn stehen — „eine andere Welt", der Himmel des subjectiven Geistes! Es handelt sich nur um die einmal durchgreifende Hinwendung dieses Verlorenen zu jenem an sich Festen und Gesicherten. Ist dieser Ruhepunkt oder Ruheort aber erreicht, so vermag er seinerseits nicht wieder, wie das Verlassene, zu einem Reichthume concreter Bestimmungen sich auszubreiten: die Begeisterung gewinnt keinen Inhalt. Dieser Grundcharakter der Platonischen Philosophie, diese Bedeutung ihrer Ideenlehre erklärt das Unbefriedigende des letzten Eindrucks, den ein länger fortgesetztes Studium derselben bei den Meisten zurückläßt: tausend Anregungen, — aber die Resultate sind in einem anderen Geiste zu suchen. —

Es ist mit dem Angegebenen schon angedeutet, worin der unterscheidende Charakter des Aristotelischen Philosophirens besteht: es ist auf der unverlierbaren Grundlage der Platonischen Negativität der Idee der erste großartige Versuch, diese zu concreten Bestimmungen auszubreiten und dadurch die gesammte Wirklichkeit wirklich zu begreifen. Um diesen Zweck zu erreichen, befolgt Aristoteles eine in wesentlichen Zügen modificirte Methode: das Pädagogische tritt entschieden zurück gegen das eigentliche Dociren, die Phantasie mit ihren Bildern und Mythen weicht vollständig der vernünftigen Reflexion, die Abstraction des Ideellen als solche genügt ihm nicht mehr. Sowohl in der Erhebung also des Geistes zur Idee, zum wahren Begriffe verfährt er mit concreterer und rein verständiger Dialektik, als auch weiß er die Ableitung des Einzelnen aus dem Allgemeinen — „ἀπόδειξις" — schon als die eigentliche Aufgabe der Wissenschaft zu erfassen und mit größerem Erfolge geltend zu machen. In jener Hinsicht sieht es nun zwar oft bei ihm aus, als nehme er verschiedene, empirisch gegebene Bestimmungen — Eindrücke von Außen, erste Wahrnehmungen, bekannte Erfahrungssätze, gewöhnliche Meinungen Anderer, Principien früherer Philosophen — nur empirisch auf, um seine reflectirenden Bemerkungen daran anzuknüpfen; aber diese Bemerkungen selbst sind von der tiefsten Spekulation eingegeben und von der genialsten Dialektik beseelt, so zerstreut und willkührlich sie auch oft auf den ersten Blick zu seyn scheinen. Jede Darstellung der Aristotelischen Philosophie hat dieses erläuternd hervorzuheben. In Bezug auf das Zweite aber, die Deduction oder Apodeixis, beginnt Aristoteles nur mit dem, worüber Plato eigentlich nie hinauskam, mit dem allgemeinen Wesen in seiner Unbestimmtheit, um dann die eigentliche Aufgabe der Wissenschaft nachzuweisen als einen Fortgang, eine Entwickelung zum Bestimmten, zum Besonderen und Einzelnen, dadurch dem Gegebenen näher zu kommen in der Erklärung, und so durch die mannichfaltigste und vielseitigste Vermittlung des Vorgefundenen mit dem Begriffe und des allgemeinen Begriffes mit den einzelnen Bestimmungen, die uns als

gefundene entgegentreten können, ein möglichst erschöpfendes System der Wissenschaft zu Stande zu bringen. Darin liegt denn auch der reich entwickelte Naturſinn dieſer Philoſophie begründet — dieſe Möglichkeit des Eingehens auf jede Spezialität der realen Welt in der Vorausſetzung, daß ein Vernünftiges in ihr gegenwärtig ſey. Wie bei Plato alſo das abſtracte Princip des Idealismus, ſo iſt bei Ariſtoteles die concrete Durchführung deſſelben die Hauptſache oder das Bewegende. Ariſtoteles hat bereits dieſen Blick der Immanenz, daß er die negirende Allgemeinheit der Idee als die urſprüngliche Anlage, als die eigene Energie und den eigenen inneren Zweck der Einzeldinge ſelbſt ergreifen kann und deshalb ſein vorzüglichſtes Augenmerk auf die beſtimmte Art und Weiſe richten muß, wie ſich jene Anlage entfaltet, wie die innere Energie ſich zur äußeren Form herausgeſtaltet, wie ſich der immanente Zweck jedes Dinges in ſeiner Vollendung erfüllt und damit erſt vollſtändig aufdeckt. Dieſes innere Leben der Welt in der unendlichen Energie der ihr einwohnenden Begriffe oder Zwecke iſt das weſentliche Object des Ariſtoteliſchen Gedankens: ſo iſt es bei ihm bereits immanenter Zweck, letzter Begriff, eigene Idee der Menſchenſeele und des Menſchengeiſtes, leiblich die eigene Geſtalt herauszuorganiſiren und geiſtig der Blick über das Univerſum zu ſeyn — gleichſam das ſich ſelbſt herausorganiſirende „Auge der Welt.“ Immer ſcheinbar am Einzelnen haftend, hat Ariſtoteles eben darin zugleich das Allgemeine oder Ideelle: auf dieſer Einheit ſeiner Grundbegriffe beruhen die ſämmtlichen Einwürfe, welche er gegen die Platoniſche Transſcendenz der Ideen geltend macht*). Er verwandelte auf dieſe Weiſe die Lehre von den abſtracten Ideen, von welchen die wirklichen Exiſtenzen nur ſchwache Abbilder ſeyen, in die Lehre vom concreten Einzelweſen als der Form des beſonderen Stoffes und von der Vollendung oder dem im Einzelnen ſich auswirkenden Zwecke der Anlage. Dieſe lebendige immanente Energie aller

*) Vergl. Zeller II, 2, pag. 216—226.

Erscheinungen in der sie beseelenden Idee ist das tiefere Princip des Aristoteles, welches ihn mit seinen besondern Begriffen und näheren Bestimmungen bis zu den äußersten Spitzen des einzelnen Wirklichen hindurchdringen läßt. —

Aus diesem charakteristischen Unterschiede beider Systeme ergibt sich nun der ganz verschiedene Charakter ihrer Auffassung und Darstellung des Schönen und der Kunst. Wie in der Philosophie Plato's an diesen Begriffen sich besonders deutlich der innere Widerspruch zwischen den letzten Konsequenzen und den ersten Principien nachweisen läßt, so zeigt sich auch an eben denselben besonders deutlich die Ueberlegenheit des Aristotelischen Geistes in Bezug auf die Verfolgung des ersten Princips zu seinen höchsten Konsequenzen. Plato weiß den Geist in einem kühnen, begeisterten Aufschwunge zur höchsten Idee des Schönen emporzuführen, und wenn diese Idee wirklich erreicht wird, so sollte sie auch wirksam werden können in dem sie erfassenden Geiste, und, wie im Urbilde, so auch im Abbilde, insofern es aus einem solchen von der Idee erfüllten Künstlergeiste hervorgeht, den Glanz der Idee an der liebreizenden Erscheinung leuchten zu lassen im Stande seyn: denn diese Einheit war ja das wesentlich Unterscheidende der Idee des Schönen von der des Guten und Wahren. Indem aber Plato das Wirken des Künstlers als eine Nachbildung des bloßen Scheines ohne ideellen Gehalt faßt, indem er seine Schöpfungen darstellt als bloße Scheinbilder vom Abbilde der Idee — auf dritter Stufe, also fern stehend von der ewigen Wahrheit, nachstehend sogar der Arbeit des Handwerkers — so tritt darin vollständig die abstracte Fassung der Idee des Schönen selbst zu Tage, wie diese eine unterscheidende Existenz vom Guten und Wahren nicht zu gewinnen vermag. Es ist also vielmehr das Gute und Wahre als solches, worin auch diese Idee wieder hinübergezogen erscheint: die Verwendung ihrer höchsten Produkte für den Zweck jener Ideen läßt es deutlich hervortreten, wie der Unterschied nicht zu seinem Rechte kommt bei Plato. Indem der Kunst eine selbständige Berechtigung im Staate, im Leben des Ganzen nicht

zugestanden wird, so ist damit auch die ihr zu Grunde liegende Idee des Schönen in ihrem selbständigen Werthe aufgehoben.

Dieser innere Widerspruch, der die ganze Platonische Aesthetik bewegt, enthält eine doppelte Möglichkeit zu seiner Lösung. Entweder muß von jedem wirklichen Schönen der Natur oder Kunst zu der reinen Idee wirklich zurückgegangen und also das positive Verhältniß beider Momente bestimmter erklärt werden. Oder es müssen die von Plato bereits versuchten Bestimmungen der Erscheinung — dieses zweiten Momentes im Begriff des Schönen — von dem Grunde der inneren Einheit aus in ihrer idealen Bedeutung schärfer gewürdigt und bis zur wirklichen Kunst verfolgt und in dieser wiedergefunden werden als deren Erscheinungsmittel des in ihr sich verwirklichenden Ideellen. Beide Lösungen beruhen im letzten Grunde auf der wirklich durchgeführten Geltung der das Schöne vom Guten und Wahren unterscheidenden Einheit von Idee und Erscheinung, welche Plato immer wieder aufhebt, sobald er sich auf das Einzelne einläßt. Da aber der Hauptaccent dabei auf der idealen Erscheinung, auf der Hinausführung der Idee gleichsam zu dem Unterschiede liegt, so wird die zweite Art die bedeutendere Lösung darbieten.

Jene erste Lösung versucht später der Neuplatoniker Plotin; auf dieser zweiten beruht die Poetik des Aristoteles.

In der Poesie, in dieser höchsten Kunst, und besonders in der reifsten Kunstform derselben, in der Tragödie, erkennt Aristoteles die wahre Wirklichkeit der Idee des Schönen. Wir wollen also sehen, wie er hier sein Princip des Schönen im Einzelnen durchführt zu seinen höchsten und letzten Konsequenzen: der oben angegebene Unterschied beider Systeme wird uns darin sehr deutlich und auffallend entgegentreten.

1. Das Princip des Schönen im Geiste des Aristoteles.

Es ist zunächst in dem principiellen Unterschiede beider Systeme wohlbegründet, daß Aristoteles seine Aufmerksamkeit vor-

zugsweise der Kunstlehre zugewendet hat, und daß er gerade in dem, was bei Plato am bedeutendsten hervortritt, am dürftigsten erscheint.

So namentlich zuerst in Bezug auf die Idee des Schönen als solche und auf die nächsten Bestimmungen dieses allgemeinen Begriffes. Zu all den begeisterten Reden des Plato über die reine Idee des Schönen an sich, wie sie besonders im Phädrus und Gastmahl vorliegen, findet sich in Aristoteles' Werken nichts Aehnliches oder auch nur entfernt daran Erinnerndes, so daß es fast scheint, als habe mit jenen Platonischen Reden Aristoteles wenigstens diese Seite des Thema's für hinlänglich erörtert gehalten. Wir dürfen jedoch deshalb nicht, wie einige Neuere gethan haben, das Wenige des Aristoteles über den allgemeinen Begriff des Schönen ganz unberücksichtigt lassen. Es entspricht nun ganz der realeren, überall in's Einzelne gehenden und dasselbe eingehend berücksichtigenden Anschauungsweise dieses Philosophen, wenn er sich in den einzelnen Stellen über das Schöne, die sich gelegentlich zerstreut bei ihm finden, vorzugsweise an die im Philebus von Plato gegebenen Bestimmungen anschließt, das Schöne wesentlich mathematisch faßt, und, ohne nähere Rücksicht auf den Gehalt des Schönen, die äußere Erscheinung desselben in einigen nicht unbedeutenden Punkten tiefer und schärfer bestimmt, als es Plato gethan hatte. Zwar läßt auch Aristoteles das Band durchaus nicht gänzlich fallen, welches die Form im Schönen mit dem zu Grunde liegenden Inhalte verbindet: so sagt er in der Rhetorik, „schön sey das, was, indem es gut ist, zugleich angenehm ist, weil es gut," *) und dies führt er gleich darauf weitläufig aus in Bezug auf allerlei Besonderungen des Guten. Es erinnert diese Bestimmung an die im Hippias und Gorgias (303 E, 475 A) von Plato gegebene, nur mit dem bedeutenden Unterschiede, daß das Verhältniß beider Momente zu einander hier als causaler Zusammenhang in die Definition aufgenommen ist: der gediegene

*) Rhetor. I, 9, (pag. 1366, 33 in der Becker'schen Gesammtausgabe): „*καλὸν μὲν οὖν ἐστίν..... ὃ ἂν ἀγαθὸν ὂν ἡδὺ ἢ ὅτι ἀγαθόν.*" —

Gehalt ist hier als Grund der erfreuenden Erscheinung gefaßt, und damit zugleich auf die ethische Ursache der eigenthümlichen Wirkung des Schönen auf das Subject Rücksicht genommen — was vielleicht für die Frage über die Bedeutung der κάθαρσις später wird zu berücksichtigen seyn. Wenn es nun hienach scheinen könnte, als hielte auch Aristoteles noch die einfache Identität des Guten und Schönen fest, auf welche Plato immer wieder zurückkommt, so wird doch in andern Stellen der in der obigen schon angedeutete Unterschied beider Begriffe bestimmt ausgesprochen. So heißt es in einer der bedeutendsten, in der Metaphysik: „Das Schöne und das Gute sind etwas Verschiedenes, da das Eine immer im Handeln, das andere aber auch im Unbewegten sich zeige." Und gleich darauf werden als wesentliche oder Hauptformen des Schönen aufgestellt „Ordnung und Symmetrie und Begrenzung; und da diese fortwährend in den mathematischen Wissenschaften sich geltend machen und als Ursache von vielem Einzelnen in der Mathematik erscheinen, so könnte diese Wissenschaft ganz gut auch das Schöne namentlich anführen als eine von den Ursachen der mathematischen Erscheinungen: jene Begriffe wenigstens und die ihnen entsprechenden Objecte sind ächt mathematisch." *)

*) Metaphys. XIII, 3, pag. 1078, 31. In der Erklärung der Stelle stimme ich mit der von Ed. Müller (II, 79) gegebenen im Ganzen überein; ich glaube aber nicht, daß er mit der Elision der Worte „ἢ ἀγαθοῦ" (34) das Richtige getroffen hat. Die Ausgaben und Handschriften haben, so viel ich weiß, sämmtlich diese Worte; auch Bonitz in seiner trefflichen Ausgabe der Metaphysik nimmt sie ohne besondere Bemerkung auf, und so müssen sie doch wohl sich erklären lassen. Mir scheint die Sache ziemlich einfach zu seyn, wenn wir annehmen, Aristoteles spreche hier von der gewöhnlichen Meinung in Betreff der Mathematik, daß sie durchaus nicht vom sittlich Guten oder vom Schönen handle, nur vom Quantitativen. Nun behauptet er dagegen: „Die, welche das aussprechen, irren sich, da das Schöne etwas vom Guten Verschiedenes ist; denn vom Schönen handelt die Mathematik wohl, wenn sie auch nicht gerade den Namen nennt: sie zeigt ja fortwährend Objecte und Begriffe auf, welche ganz in das Gebiet des Schönen hineinspielen — Ordnung, Symmetrie, Begrenzung und alles symmetrisch Geordnete und Begrenzte. Also — können wir erklärend hinzusetzen — irrt sich jene häufig gehörte Behauptung we-

In dieser wichtigen Stelle schließt sich Aristoteles nun ganz an die Bestimmung der Erscheinung oder des Bildes im Schönen an, wie sie Plato im Philebus gegeben hat. Nehmen wir aber zur Erklärung der hier gegebenen Bestimmungen aus der Poetik die entsprechenden, mit besonderer Beziehung auf einzelne Zweige der Dichtkunst gelegentlich ausgesprochenen Gedanken hinzu, so werden wir finden, daß die Aristotelischen Bestimmungen zwar die mathematische Grundlage, dies Objective im Schönen, festhalten, aber doch weit schärfer und specieller dieselbe zu erfassen suchen. Die Begrenzung zuerst wird im 7. Kapitel der Poetik — mit besonderer Beziehung auf den Mythus der Tragödie — näher bestimmt durch ein gewisses Maß oder eine bestimmte Größe des Gegenstandes, der schön seyn soll. Dies ist eine äußerst wichtige Bestimmung, die in den meisten Darstellungen nicht genug gewürdigt wird. Aristoteles versteht nemlich unter dieser Bestimmung der Größe als einer nothwendigen Bedingung des Schönen ein Doppeltes: ein schöner Gegenstand darf weder zu groß, noch auch zu klein seyn*). Er darf nicht zu klein seyn; denn — setzt Arist. tiefsinnig hinzu — „die Anschauung wird unmöglich gemacht, wenn sie in fast unbemerkbarer Zeit Statt finden soll," d. h. es sind räumlich ausgebreitete und zeitlich folgende und durch beide Grundformen also wahrnehmbare Unterschiede erforderlich, damit die Anschauung einen Gegenstand als schön erkennen könne. Aristoteles

nigstens in Einem Theile, in Bezug auf das Schöne nemlich, wenn sie auch vielleicht, (was hier nicht erörtert wird) in Bezug auf das Gute Recht haben mag." Die Partikel ἤ ist also nicht in dem Sinne zu nehmen, als sey das Gute gleichbedeutend mit dem Schönen — davon war freilich das Gegentheil gerade vorher erklärt — sondern vielmehr mit Rücksicht auf die vorhergehende Verneinung als einfache Zusammensetzung zweier Sätze zu Einem. Dies ist offenbar der einfache und richtige Sinn der Stelle. —

*) Poet. VII, 4; vgl. Polit. VII, 4. Ich glaube nicht, daß Ed. Müller p. 98 den Gedanken des Aristoteles scharf und tief genug gefaßt hat, wenn er sagt: „Man sieht, die Bestimmung ist hier ganz praktisch, aber eben darum auch durchaus relativ; denn das Maß der Erinnerungskraft ist doch bei verschiedenen Menschen offenbar sehr verschieden" ff. Aristoteles aber will offenbar die Größe nach objectivem Maßstabe, d. h. nach

hat damit offenbar in elementarer Weise ausgesprochen und dasselbe gemeint, was wir auch heute noch am Natur- und Kunstschönen lobend hervorheben mit dem Ausdrucke: „Das sind wahrhaft große, prächtige Formen;" oder: „da hat der Bildhauer einmal großen Styl gezeigt," und ähnliche andere Ausdrücke. Ebenso kann man aber auch in Bezug auf dieses deutliche Hervortreten der Unterschiede eines Begriffs in sich zu einer gewissen Größe des entsprechenden Gegenstandes an Plato's tiefsinniges „εἷς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκός" im Phädrus*) erinnern, dem Sokrates überall nachgeht wie eines Unsterblichen Spuren. Indem diese Ausbreitung zu einer gewissen Größe beim Natur- und Kunst-Schönen von dem Mittelpunkte der Idee des Gegenstandes ausgeht, und, wie beim lebendigen Organismus, die innere Lebensenergie um so tiefer erscheint, je reicher sie ihre Unterschiede auseinanderzulegen vermag, so konnte Aristoteles auch den Rückschluß von der äußeren Größe (natürlich cum grano salis) auf den inneren Werth und die entsprechende Schönheit beider machen und sagen: „Was die Begrenzung einer tragischen Handlung (und so alles Schönen) betrifft, so ist immer die größere auch die schönere, so lange sie nur übersichtlich bleibt." Und er setzt gleich noch die nicht unbedeutende Bestimmung hinzu, daß diejenige Begrenzung die eigentlich genügende sey, welche durch die Natur oder das eigentliche Wesen des Gegenstandes, wie bei der Tragödie durch das mögliche Hervortreten der ihr wesentlichen Peripetie, gefordert werde**). In Bezug auf

dem jedesmaligen Gegenstande verschieden gefaßt wissen: das ergibt sich deutlich genug aus seiner ganzen Exposition und ganz besonders auch aus Poet. XXIV, 3, 4, wo die verschiedene Größe oder Länge des Epos und der Tragödie durch die innere Eigenthümlichkeit jeder Dichtungsart begründet wird. — Ueberhaupt macht die ganze Darstellung Ed. Müllers hier den Eindruck, als glaube er auch heute noch mit einer einfachen Definition — z. B. „Einheit des Mannichfaltigen" — irgend Etwas über das Wesen des Schönen gesagt zu haben, während die Wissenschaft, ganz abgesehen von jener hölzernen Definition, über den Standpunkt des Definirens überhaupt längst hinaus ist. —

*) Phaedr. 266 B. —

**) Poet. VII, 7. —

die jedesmalige Größe, welche zur Schönheit eines Gegenstandes erforderlich ist, hat Aristoteles mit diesen Worten die mögliche Bestimmtheit erreicht: es ist das aber freilich keine feste Schablone, sondern ein allgemeiner objectiver Maßstab, den jeder Gegenstand nach seiner besonderen Bestimmtheit modificirt selbst mitbringt;*) und dabei ist wohl im Auge zu behalten, daß Aristoteles die Begrenzung der Größe nicht als das einzige Moment des Schönen geltend macht, sondern nur als eines unter andern**). Es sind dies Alles eben — und so müssen sie begriffen werden — elementare Bestimmungen, aus welchen die fernere Geschichte der Aesthetik schon das Tiefere entwickeln wird; jene bleiben aber die wenn auch für sich allein keineswegs genügende, so doch unverlierbare und nicht zu verachtende erste Grundlage.

Das Zweite aber, was Aristoteles unter der Bestimmung der Größe versteht, ist die Forderung: „es darf ein schöner Gegenstand auch nicht zu groß seyn, weil sonst die Einheit des Ganzen der Betrachtung entschwindet, diese also die Zusammenfassung nicht vollziehen kann".***) Dies ist ebenfalls ein nicht unwichtiges Moment: das im Raume sich ausbreitende Schöne muß daher „εὐσύνοπτον", wohlüberschaulich, übersichtlich, leicht zusammenzufassen seyn, und ebenso das in der Zeit Geschehende und Erzählte „εὐμνημόνευτον", leicht im Gedächtniß zu behalten, so daß auch hier die zusammenfassende Einheit erscheint und dem betrachtenden Geiste über dem Folgenden das vorher schon

*) Ich kann daher Vischer nicht Recht geben, wenn er (Aesth. I, p. 98) diese Forderung des Aristoteles „ganz unbestimmt" nennt: er konnte sie wohl nicht näher bestimmen, ohne aus dieser einzelnen Bestimmung eine geistlose Schablone werden zu lassen. Freilich aber ist dieselbe noch nicht erschöpfend. —

**) Daher setzt er hinzu Poet. VII, 7: „ἀεὶ μεν ὁ μείζων καλλίων ἐστὶ κατὰ τὸ μέγεθος", was ich übersetzen möchte: „wenigstens in dieser Hinsicht, in Bezug auf die Bestimmung des Schönen nach dem Moment der Größe in ihm," wobei sich von selbst versteht, daß die andern Momente — die Ordnung z. B. — nicht fehlen dürfen. —

***) Poet, VII, 4, 5.

Erwähnte nicht ganz verloren geht*). In Beidem liegt also zugleich der weitere Begriff eines einheitlichen Ganzen zu Grunde, der uns die Bestimmungen der Symmetrie und der Ordnung erklärt. Ein Ganzes ist nemlich dasjenige, was Anfang, Mitte und Ende hat; und da die verschiedenen Theile eines schönen Gegenstandes, zu welchen seine Größe sich ausbreitet, in diese drei Hauptheile sich zusammenfassen müssen, so erhellt daraus, in welcher Art und Weise die Theile nicht zufällig und willkührlich neben einander geworfen, sondern in symmetrischen Verhältnissen auf einander bezogen und durch die begriffliche Einheit des Gegenstandes geordnet seyn müssen**): die Hauptsache muß die Mitte einnehmen und den größeren Umfang haben, das Uebrige aber muß offenbar vorbereitend begründen oder als Folge sich ergeben — besonders natürlich bei der Tragödie, wie wir noch sehen werden. So allein entsteht ein Ganzes und Vollendetes und die Einheit einer symmetrischen Gliederung: dies aber ist es, was Aristoteles nach der Exposition über die Tragödie, besonders über die Composition derselben, im Auge hat, wenn er hier kurz den begründenden Satz einfügt: „Denn das Schöne beruht auf Größe und Ordnung,“***) welche Bestimmungen also die der Symmetrie und der Begrenzung in sich enthalten. Am Ende des 8. Kapitels der Poetik sagt er deshalb nochmals ausdrücklich: „es komme bei allem wahrhaft Schönen darauf an, daß es eine Einheit und ein Ganzes sey und daß die einzelnen Theile in einem derartig nothwendigen Verhältniß zu einander und zur Einheit des Ganzen stehen, daß kein Theil versetzt oder weggenommen werden könne, ohne das Ganze zu verschieben und zu erschüttern“†) — wie beim lebendigen Organismus. So geht Aristoteles nur aus von mathematischen Bestimmungen des Schönen überhaupt, um

*) Das sollten sich die Englischen Romanschreiber bei ihren langen Beschreibungen gesagt seyn lassen.

**) Poet. VII, 2, 3.

***) Poet. VII, 4: „τὸ γὰρ καλὸν ἐν μεγέθει καὶ τάξει ἐστίν.“ —

†) Poet. VIII, 4.

dieſelben bei der höheren Schönheit der Kunſt zu organiſchen zu vertiefen. Und man muß in der That geſtehen, wenn überhaupt die Tiefen der Schönheit durch ſolche objective Beſtimmungen zu erſchöpfen und zu definiren wären, ſo hätten wir mit dem Angegebenen bereits im Princip etwas Hohes und Bedeutendes erreicht*). Es wird aber von Plato und Ariſtoteles ausgegangen von dem Grunde der inneren Einheit eines Gegenſtandes, und dieſe objective, concret gefaßte Einheit in ihre Wirkung auf die Form verfolgt, beſonders von Ariſtoteles in der Lehre von der Tragödie: die objective Grundlage alles Aeſthetiſchen iſt damit ausgeſprochen**). Es bedurfte einer unendlichen Vertiefung des ſubjectiven Geiſtes durch eine neue Religion und durch ihre höchſte Offenbarung in einer neuen Philoſophie, damit die Idee des Schönen aus den letzten Abgründen des befreiten Geiſtes auf's Neue konnte an's Licht gehoben werden und zu einem ganz anderen Reichthume ihrer Momente ſich ausbreiten. —

2. Die Kunſt im Allgemeinen.

Das iſt das Weſentliche, was ſich bei Ariſtoteles über die Idee des Schönen findet. Was nun die Kunſttheorie deſſelben betrifft, ſo tritt in dieſer die Ueberlegenheit des Ariſtoteliſchen Geiſtes beſonders deutlich hervor. Zwar hält auch er den Begriff der „μίμησις“ als Grundbegriff der Kunſt feſt,

*) Das Alterthum iſt über dieſe Principien, in ſeinen Philoſophen wenigſtens, nicht weſentlich hinausgekommen, auch in Plotin nicht: und in der neueren Zeit beginnen erſt in Burke nnd Kant ganz neue Geſichtspunkte und weſentlich tiefere Tendenzen ſich geltend zu machen in Bezug auf die reine Idee des Schönen an und für ſich. Man wird dieſe neueren Principien aber nie gebührend würdigen, ſo lange man nicht die Bedeutung und Tragweite der älteren in der Geſchichte der Aeſthetik wahrhaft und vollſtändig begriffen hat: und das iſt bis jetzt noch nicht geſchehen.

**) Die Stelle in der Politik des Ariſtoteles (III, 11, pag. 1281, b, 10) enthält zwar einen Punkt, der ebenfalls für die Ordnung eines ſchönen Ganzen zu beachten iſt, eigentlich aber doch nur den früheren Gedanken des Sokrates wiederholt (Ueber die Vereinigung des in der Natur zerſtreuten Schönen in Ein ganz Schönes der Kunſt: vgl. m. Studien zur Geſch. d. Aeſthetik I, p. 29 u. 30).

wie überhaupt in allen Geistesrichtungen der Alten dies gesetzlich Feste, nach objectivem Muster sich Regelnde vorherrschend bleibt. Bei ihnen ist daher das freie Schaffen der Phantasie nicht in der Weise Grundbegriff, wie in der neueren Aesthetik und Kunstgeschichte, und es finden sich nur dürftige Andeutungen darüber, was bei uns jetzt ganze Werke ermöglicht und erfordert. Man kann indeß nicht eben sagen, daß dieser Grundunterschied in der Auffassung der Kunst der neueren productiven Kunstthätigkeit wie der Philosophie der Kunst durchaus und ausschließlich zum Vortheil gewesen sey: ächte, stylvolle, gediegene Schönheit, das Objective, Naturvolle, Formengesättigte findet sich in weit höherem Grade in derjenigen Kunst, welche das heilige Band der Naturgesetze als das Grundbestimmende anerkannte; und namentlich über unsere modernsten Künstler muß es ausgesprochen und immer wiederholt werden, daß ihre gar zu leicht in's Willkührliche, Subjective und Formenschwächliche ausartende Einseitigkeit wesentlich einer Ergänzung bedarf durch das, was die Alten unter dem Princip der Nachahmung verstanden. Jede Freiheit entartet leicht; sie bedarf daher überall des Gesetzes. Die Natur aber schafft mit Nothwendigkeit nach inneren Gesetzen: und diesem Wirken muß sich der ächte Künstler anschließen, wenn er Großes schaffen will. Das ist der tiefste Sinn dessen, was die Alten unter der Nachahmung als Princip der Kunst verstanden haben: die Kunstwerke der Alten sagen das jedem sinnigen Kenner; und Aristoteles ist der Erste, der diesem Werthe der Nachahmung in der Kunst die rechten Worte zu geben weiß und dieses anerkannte Princip der Kunst nicht mehr benutzt zur Herabsetzung derselben wie Plato.

So führt er überall, wo er von der Kunst spricht, die Poesie und die Musik und die bildenden Künste als nachahmend und ihre Werke als Nachahmungen (μιμήματα) an*). Daß er aber damit einen viel tieferen Begriff verbindet als Plato, zeigt sich sogleich in seinen Aeußerungen über den

*) Poet. I, 2, 4; Rhetor. I, 11 (1371, b, 4). Vgl. Rhetor. III, 1; Poet. XXIV, 7, XXV, 1 und andere Stellen.

Ursprung der Kunst im menschlichen Geiste: wenn er als natürliche Ursachen, welche die Kunst erzeugt haben, den angeborenen Nachahmungstrieb und die Freude am Nachgeahmten anführt und aus den daraus hervorgehenden Improvisirungen der natürlich Begabten die weitere Entwickelung der Kunst ableitet, so sehen wir an einem eigenthümlichen Zusatze, wie er diese Nachahmung gefaßt wissen will*). Als Grund nemlich der Freude am Nachgeahmten (am Kunstwerke) giebt er den allgemeinen philosophischen Trieb und die Befriedigung des Lernens oder Erkennens an**): „man sieht, daß dieses so und so beschaffen ist, man erkennt aus dem Bilde den Gegenstand und freut sich dieser Befriedigung des Erkenntnißtriebes;" das heißt doch wohl, daß die Nachahmung uns nicht blos ein trügliches Scheinbild liefert, sondern das wahre Wesen, was den Gegenstand erkennbar macht, wie er denn auch gleich darauf die Vollendung der Arbeit als einen Grund der Freude geltend macht. Aristoteles hat hier offenbar jenes Zurückgehen auf die Idee eines Gegenstandes im Auge, welches Plato nur fordert, aber nicht von der Kunst (nur von der Philosophie) als vollzogen anerkennt, freilich mit dem großen Unterschiede, daß jene Idee für Aristoteles überhaupt nicht ein besonderes transscendentes Bestehen außer dem Gegenstande hat. Dasselbe ergibt sich aber auch aus seinen Aeußerungen über die einzelnen Künste***), wo er sogar oft geradezu, eine über die Treue der gewöhnlichen äußerlichen Nachahmung sich erhebende Idealisirung des Wirklichen zum Schönen, der Idee desselben mehr als jenes selbst (z. B. in der Geschichte) Entsprechenden der Kunst beilegt: er meint eben die Nachahmung des Wesens, nicht die der gewöhnlichen Wirk-

*) Poet. IV, 1—7; ähnlich Rhetor. I, 11: „*συλλογισμός ἐστιν ὅτι τοῦτο ἐκεῖνο ὥστε μανθάνειν τι συμβαίνει.*"

**) Und er macht dabei mit Recht geltend, daß das erste Lernen des Menschen auf dem Wege der Nachahmung stattfindet: das menschliche Wesen ist „*μιμητικώτατον*" — ein Universalbild! — „*καὶ τὰς μαθήσεις ποιεῖται διὰ μιμήσεως τὰς πρώτας.*" Poet. IV, 2.

***) Poet. XV, 8; Polit. VIII, 5 (besonders 1340 a, 38 und b, 10); Poet. IX, 3; XV, 6; XXV, 6. —

lichkeit; er will nicht ideenlosen Naturalismus, sondern ideale Objectivität: diese ist Gegenstand und Zweck der μίμησις. Und nur aus diesem innersten Anschluß des subjectiven Geistes an seine objective Basis können seine eigenen Schöpfungen Werth und Gehalt ziehen und sich in ideale Formen ergießen*).

In welcher Weise aber nun dieser im Allgemeinen gewiß tiefsinnig erfaßte Ursprung der Kunst sich im Einzelnen macht in der Seele des Künstlers, darüber hat Aristoteles wieder nur dürftige Andeutungen gegeben; von einer Entwickelung der künstlerischen Phantasie nach ihren Stufen und Graden oder auch nur von einer eingehenden Unterscheidung dieser Momente derselben ist bei ihm noch keine Rede, obschon er nach seinen Principien und vereinzelten Andeutungen darüber dies vielleicht wohl hätte leisten können**). Daß ihm nemlich so etwas wenigstens vorgeschwebt habe, sehen wir aus der vielbesprochenen Stelle im 17. Kapitel der Poetik***): hier unterscheidet er den wohlbegabten Künstler, der in jedem Momente durch besonnene Prüfung

*) Vgl. die vortreffliche Bemerkung von Ed. Müller II, p. 24: „Es ist die höchste Blüthe des Nachahmungstriebes, die uns hier Aristoteles kennen lehrt, dessen scharfer Blick selbst zwischen den rohen Versuchen des Kindes nachzumachen und nachzubilden, was ihm gerade vor die Augen kommt, und der erhabensten dichterischen Thätigkeit, die das innerste Wesen der Dinge durchdringt und durch nachahmende Kunst zur klarsten Anschauung zu bringen versteht, die verborgene Verwandtschaft leicht herausfand." — Solche kleine Beweise, wie ein ächter Philosoph durch die Dinge hindurchsieht bis auf ihren innersten Seelengrund, begegnen Einem jeden Augenblick bei dem Studium des Aristoteles: welche Schätze sind hier noch zu heben! —

**) Denn wo Ausgangspunkt — ἡ μίμησις — und Zielpunkt — τὸ καλόν — gegeben sind, da ist auch der Weg in seinen einzelnen Theilen nicht so gar schwer zu finden.

***) Poet. XVII, 2. Diese interessante Stelle ist wieder ein rechter Beweis für das willkührliche Verfahren vieler neueren Herausgeber: alle Handschriften haben „ἀπὸ τῆς αὐτῆς φύσεως," und doch lesen G. Hermann und Graefenhahn (nach der willkührlichen Emendation von Twining) „ἀπ' αὐτῆς τῆς φύσεως," und Ed. Müller und Walz (in seiner Uebersetzung der Poetik, die überhaupt sehr viel zu wünschen übrig läßt) folgen jenen in der Annahme dieser Lesart. Außerdem, daß die Autorität der Handschriften dagegen spricht, wäre dies ein ziemlich müssiger Zusatz zu dem πιθανώτατοι! Dagegen sagt die richtige Lesart: „wenn sonst die

festzustellen weiß, was zu thun und zu sagen ist, von dem leidenschaftlich Erregten, der sich durch die innere Aufregung seiner Seele gleichsam aus sich heraus versetzt und daher in der nachahmenden Darstellung sich leicht nach dem begeisternden Gegenstande gleichsam innerlich formt oder gestaltet, so daß er wie durch eine Art Wahnsinn außer sich geräth und zum (Schaffen oder künstlerischen) Nachahmen kommt. Doch trifft er diese Unterscheidung keineswegs deßhalb, um den einen Dichter gegen den andern herabzusetzen, sondern er betrachtet beides als verschiedene in der natürlichen Anlage begründete Möglichkeiten künstlerischer Thätigkeit; und deßhalb können wir auch unbedenklich hinzufügen, daß er mit dieser Unterscheidung durchaus keine strenge Sonderung der Künstler in zwei Klassen beabsichtigte, als ob der Eine nun gar nicht enthusiastisch bewegt und der Andere aller besonnenen Prüfung und Einsicht bar sey: aber ein Mehr oder Weniger des Einen oder Andern finden wir allerdings in allen Künstlern, wenn Aristoteles hier auch an den Unterschied von Talent und Genie vielleicht nicht gedacht hat. Was den

---

Naturanlage dieselbe ist, (also unter sonst gleichen Bedingungen) stellen die selbst leidenschaftlich Erregten am natürlichsten dar." Brandis übersetzt daher sehr gut: „von demselben Naturell ahmen die am natürlichsten nach, welche u. s. w." (II, 2, pag. 1701). —

Ferner haben alle Codices bis auf Einen „ἐξεταστικοί," wofür G. Hermann, Ed Müller, und Walz wieder „ἐκστατικοί" gesetzt haben. Dies wäre wieder ein ganz müßiger Zusatz zu dem vorhergehenden „μανικοῦ" — zweimal dasselbe gesagt! — während die andere Lesart das Wort auf εὐφυοῦς bezieht und einem solchen Wohlbegabten auch die Fähigkeit beilegt, durch Untersuchung und Prüfung bei sich festzusetzen, was in jeder Lage von den Personen der Dichtung zu thun oder zu sprechen sey. Man kann hierbei an Lessing's Geständniß (über sein Dichten) in der Dramaturgie denken. Ritter und Becker haben daher gewiß mit Recht die hier vorgezogenen Lesarten beibehalten: vgl. Ritter's Ausgabe pag. 205. Indessen ist auch Ed. Müller's Vertheidigung (II, pag. 361—362) zu berücksichtigen, besonders die Begriffsbestimmung des εὐφυής pag. 364. —

Wenn Brandis die zuletzt besprochene Stelle aber übersetzt: „daher zur Poesie eine sehr bildsame und sorgfältig beachtende, oder eine enthusiastische Natur erforderlich ist," so dürfte es ihm wohl schwer werden, dies aus dem Griechischen Texte zu rechtfertigen, wenn anders „bildsame" die Uebersetzung von εὔπλαστοι seyn soll.

μανικός betrifft, den enthusiastischen, selbst von seinem Gegenstande begeisterten und leidenschaftlich bewegten Dichter, so giebt er über diesen noch in der Politik einige Aufklärung*): er nennt den Enthusiasmus eine leidenschaftliche Erregung der Seele, stellt ihn zusammen mit dem backchischen und orgiastischen Zustande und faßt beide als energische, nicht niederdrückende, sondern hebende und zu außergewöhnlichen Leistungen befähigende Gemüthsbewegungen. — Doch sind dies immer nur vereinzelte Aussprüche, die zu einer wissenschaftlichen Lehre von der künstlerischen Phantasie (ebenso wie die Platonischen) nur erst die dürftigsten Ansätze gegeben haben. Wie fast alle Seiten der tiefer in sich bewegten Subjectivität, so lag auch dieses Gebiet der Phantasie dem forschenden Geiste des Alterthums noch in unerreichbarer Tiefe**). —

3. Eintheilung der Kunst in die Künste und der Poesie insbesondere in die Dichtungsarten.

Ist aber dies der Begriff und der Ursprung der Kunst, so ist damit auch über den Hauptzweck derselben, der ja nach Aristoteles immer auch die eigentlich treibende Ursache ist, bereits das Wesentliche gesagt: sie soll ächten Gehalt, ewige Wahrheit durch die angegebenen Erscheinungsmittel zur adäquaten Darstellung bringen und zwar in noch höherem Grade als die Natur, von welcher der Künstler ausgeht in seinem Wirken. In Bezug auf die Nebenzwecke der Kunst und den daraus fol-

*) Polit. VIII, 5 (1340, a, 11 ff.); VIII, 7; vgl. Rhetor. III, 7.

**) Wer die neueren Leistungen in diesem Gebiete kennt und zu würdigen weiß, besonders Solger's tiefsinnige Andeutungen und Vischer's geistvolle Darstellung, der wird obige Sätze nicht zu stark finden.

Die physiologische Erklärung des Enthusiasmus, welche Ed. Müller (II, p. 32 ff.) aus den „Problemen" schöpft, halte ich für sehr bedenklich: es ist diese vielmehr entschieden als eine der materialistischen Wendungen anzusehen, welche die gegenwärtige Form und Aechtheit der „Προβλήματα" bedenklich erscheinen lassen. Ich habe darüber schon in der Einleitung zum ersten Hefte meiner „Studien z. Gesch. d. Aesth." (pag. 20) auf Prantl und Brandis verwiesen. Vgl. auch Zeller II, 2 (1860, 2. Aufl.) pag. 71, Anm. 2, 3, 4 und pag. 630 und 640 (1862).

genden Zusammenhang der künstlerischen Thätigkeit mit der erkennenden und praktischen beschränke ich mich auf Brandis (II, 2 und III, 1) und Eduard Müller zu verweisen, welche beide diese Frage unabhängig von einander sehr eingehend und fast erschöpfend behandelt haben. Ich eile zur Darstellung der Poetik und besonders zur Lehre von der Tragödie zu kommen, in welcher ohnehin die Frage über die κάθαρσις als Zweck und Ziel der Kunst nochmals muß besprochen werden.

Zuvor jedoch ist noch Einiges über die Eintheilung der Künste zu sagen. Aristoteles gibt freilich keine principielle Entwickelung, wie sich die eine Kunst nothwendig in viele zertheile; aber er gibt mit dem feinsten Scharfsinn die festen Unterschiede an, durch welche sich die Künste und Kunstformen von einander sondern und aus welchen die späteren Philosophen mit geringen Erweiterungen die principielle Theilung entwickeln konnten. Auch Aristoteles benutzt nemlich das Princip der Nachahmung, wie Plato*), zugleich zur Eintheillung, nur daß er nicht bloß den Grad der Nachahmung, sondern auch noch andere Unterschiede verwerthet, welche in diesem objectiven Princip der Kunst enthalten sind. So sagt er gleich im Anfang der Poetik**), nachdem er verschiedene Künste angegeben und sie sämmtlich unter das Princip der Nachahmung zusammengefaßt hat, daß dieselben sich durch Dreierlei von einander unterscheiden: durch die Mittel oder das „Wodurch" — durch die Gegenstände oder das „Was" — und durch die Art und Weise oder das „Wie" der Nachahmung. Aus der dann folgenden Exposition im 1., 2. und 3. Kapitel der Poetik ergibt sich zugleich, in welcher Weise Aristoteles diese näheren Eintheilungsprincipien benutzt und in Verhältniß gesetzt wissen will. Als Haupteintheilungsprincip will er offenbar die Mittel, das Material der Nachahmung benutzen, und darnach scheint ihm zunächst eine Zweitheilung der Künste vorzuschweben, in welcher, wie bei Plato, die Malerei als Vertreterin der bildenden Künste

*) Republ. 394 C.

**) Poet. I, 3, und III, 2.

und durch das Mittel der Zeichnung und Farbe nachahmend, — die Musik aber mit der Poesie zusammengefaßt wird als durch Rythmus und Rede und Harmonie nachahmend: diese Zweitheilung erweitert sich dann aber zur Dreitheilung, wenn er die Musik als bloß durch das Mittel des Rythmus und der Harmonie nachahmend von der Poesie als der Kunst des Wortes unterscheidet; der Musik untergeordnet ist die Orchestik*), die sich nur des Rythmus bewegter Gestalten als Mittel der Nachahmung bedient. Es gibt aber freilich auch Kunstformen, besonders in der Poesie, welche mehrere dieser Darstellungsmittel vereinigt anwenden, z. B. Gesang, Tragödie und Komödie**). Bemerkenswerth ist für diese Hauptunterscheidung, daß Aristoteles die Verschiedenheit dieser Darstellungsmittel noch durch einen Zusatz hervorhebt, er sagt: sie seyen „γένει ἕτεροι", der Gattung nach Verschiedene, weil damit wesentliche, principielle Unterschiede, förmliche Stufen im Gesammtgebiete der Erscheinung ausgesprochen sind; und diese werden als Darstellungsmittel die Ursache für die Scheidung der Künste***).

Zu diesen Mitteln der nachahmenden Darstellung als dem

*) Poet. I, 4, 5, 6. Die Zusammenfassung der Musik mit der Poesie, deren ganz verschiedene Stylgesetze jetzt jedem Aesthetiker klar sind, erklärt sich bei Plato und Aristoteles aus dem völligen Mangel oder der wenigstens äußerst geringen Ausbildung der selbständigen Instrumentalmusik im Alterthum, mit welcher erst in der neueren Zeit die eigentliche Musik, die spezifische, höhere Entfaltung der reinen Tonwelt in sich, begonnen hat: man muß keinem Philosophen zumuthen, schon zu begreifen, was seine Zeit noch nicht einmal kennt. Die Philosophie folgt dem Leben; dieses muß vorhergegangen seyn. —

**) Poet. I, 10.

***) Freilich sind diese Unterschiede nur erst äußerlich aufgenommen, noch nicht in die Phantasie hereingezogen. Man kann also fragen, was den einzelnen Künstler nun nöthigt, in Formen und Farben, oder in Tönen, oder in Worten und (inneren) Bildern seine Schöpfungen aufzustellen, ohne diese Frage aus Aristoteles anders beantworten zu können, als durch Hinweisung auf die verschiedene Begabung der Künstler. Es sind für ihn gegebene Unterschiede, welche als seyend aufgenommen und betrachtet werden. —

Hauptprincip der Eintheilung verhalten sich die Gegenstände und das „Wie" nur derartig, daß sie die Unterabtheilungen in der einzelnen Kunst begründen, — was in den meisten Darstellungen der Poetik übersehen wird. Dabei ist freilich zu bemerken, daß dies nur beispielsweise in den einzelnen Künsten benutzt und durchaus nicht so durchgeführt ist, wie es vielleicht hätte geschehen können; besonders das letztere, das „Wie" oder die verschiedene Art und Weise der Nachahmung (bei denselben Mitteln und Gegenständen) ist nur für die Poesie benutzt worden. In Bezug auf alle Künste aber begründet der Gegenstand einen Unterschied in jeder einzelnen: was von ihnen nachgeahmt wird, sind (vorzugsweise) Sitten und Affekte und Handlungen; die letzteren enthalten die ersteren in sich und gehen aus ihnen hervor: also kommt es darauf an, was von diesen nachgeahmt wird, die schlechteren oder die besseren. Und dies begründet nicht nur die Unterabtheilungen einer mehr portraitirenden, oder karrikirenden, oder idealisirenden Kunst z. B. in der Malerei und Musik und Orchestik, sondern auch den Hauptunterschied der erhabenen und komischen Poesie, (Parodie) besonders also im Drama den der Tragödie und Komödie*). — Der dritte Unterscheidungsgrund aber, der wie gesagt nur für die Poesie benutzt wird (und zwar aus guten Gründen, weil das Wort — „ἀπαγγέλλοντα" — dabei wesentlich ist), gibt noch eine höhere Eintheilung der Poesie in sich, zu welcher sich jene zweite dann wieder als Unterabtheilung verhält: entweder nemlich läßt der Dichter Andere etwas erzählen (wie im Homer so oft) — oder er selbst spricht ohne Veränderung der Person — oder alle Nachahmenden (die Schauspieler?) treten selbst als handelnd und wirkend auf**). Wenn auch eine Art der epischen Darstellung unter die zweite fällt, so haben wir hierin in der Hauptsache doch den Unterschied der epischen, lyrischen und dramatischen Darstellung wieder zu erkennen, wie ihn schon

*) Poet. II, 1—4. Vgl. XXV, 1.
**) Poet. III, 1.

Plato gefaßt hat (Repbl. 394 C)*); rechnen doch auch wir noch heute die kleineren epischen Dichtungen meistens zur Lyrik, weil die Subjectivität des Dichters sich hier tiefer am Gegenstande betheiligt und ihn aus seiner Stimmung heraus, ganz in Stimmung getaucht, ausspricht. Die dritte Art besonders hat sich dann durch den Unterschied der Gegenstände — bessere, edlere, oder schlechtere, gewöhnliche — in Tragödie und Komödie unterschieden. —

4. Vom Epos.

Nur vom Epos und der Tragödie handelt die Poetik ausführlicher**), während die Lehre von der Komödie nach einigen kurzen Andeutungen auf später verspart***), dieses Versprechen aber nicht gehalten wird in dem jetzt Vorliegenden. Die lyrische Poesie ist gar nicht weiter erwähnt. Was zunächst das Epos betrifft, so ist auch dieses im Verhältniß zur Tragödie nur kurz behandelt, was indeß dadurch einigermaßen motivirt ist, daß vieles in dem Abschnitte über die Tragödie Gesagte allgemeinere Anwendung findet. Was daher das Epos mit der Tragödie gemein hat, kann am Besten bei der Besprechung dieser hinzubemerkt werden; was aber den Unterschied beider anbetrifft, so gibt Aristoteles darüber schon äußerst feine Bestimmungen, welche die innerste Seele beider Dichtungsarten berühren. Das Epos nemlich ist wesentlich Erzählung†), und zwar, wie wir aus dem fortwährenden Lobe des Homer und den dabei ange-

*) Ritter hätte gegen diese aus Plato's früheren Worten nothwendig sich ergebende Auffassung dieser Stelle nicht ausdrücklich warnen dürfen.

**) Vom Epos Poet. V, 4, 5 und XXIII—XXVI, bei welchen letzteren Kapiteln aber Ritter's Kritik sehr zu berücksichtigen ist; von der Tragödie der Hauptheil der Poetik; Cap. VI—XXIII. Wir fassen die beiden Partien über das Epos hier zusammen und schicken ihre Darstellung der über die Tragödie voraus.

***) Poet. V, 1—4; VI, 1. Auch in der Rhetorik ist mehrmals auf diesen verlorenen Theil verwiesen: Rhetor. I, 3, p. 1372, 1; III, 18, p. 1419, b, 5. Ueber die bekannte Abhandlung von Bernays („Ergänzung zu Arist. Poetik", 1853) später!

†) „ἀπαγγελία": Poet. V, 4; III, 1. XXIII, 1; „διηγηματική." —

führten Gründen ersehen, in der Weise, daß der Dichter selbst nur wenig spricht — denn darin wäre er nicht nachahmender Künstler — sondern immer andere Personen mit bestimmtem Charakter redend einführt*), sie erzählen und mit einander sprechen läßt. Das scheint nun zwar auch in der Tragödie der Fall zu seyn; aber in dieser Aehnlichkeit tritt gerade der Hauptunterschied hervor, daß die Tragödie die sprechenden Personen wirklich vor unseren äußeren Sinnen handelnd auftreten läßt, während die epische Darstellung Alles am Bande der dichterischen Vorstellung, nur in innern, in Worten ausgesprochenen und durch diese wieder in den Zuhörern erregten Phantasiebildern vor uns vorüberführt**). Dieser Unterschied wird zum unterscheidenden Stylgesetz für beide Zweige der Dichtkunst, — ähnlich wie Lessing im Laokoon die Grenze der bildenden Kunst und der Poesie überhaupt festgesetzt hat; denn innerhalb der Poesie ist die dramatische Aufführung eine wahre Rückkehr zur Objectivität der bildenden Künste, wie sie ja auch sämmtlich für jene benutzt werden. Und zwar gilt dies nicht nur für den Gebrauch des Wunderbaren und Unglaublichen, von dem es ganz offenbar ist, daß sich die epische Erzählung in der Freiheit ihrer Phantasie-Gebilde desselben in weit ausgedehnterem Maße bedienen kann, als die viel strenger an die Bedingungen der äußern Erscheinung gebundene Tragödie; sondern ganz gewöhnliche Bewegungen — wie z. B. die Verfolgung des Hektor — sind dramatisch gar nicht darstellbar oder werden geradezu lächerlich, während dies im Epos gar nicht auffällt: die innere Phantasie hat eben weitere Räume in sich, als den begrenzten Raum der Bühne; sie kann daher ohne Hinderniß größere Bewegungen darstellen und lange verfolgen, ohne dabei unangemessen oder lächerlich zu werden***). Und wieder wird

*) Poet. XXIV, 7.

**) Poet. XXIV, 8—11.

***) Poet. XXIV, 8: „ἐν δὲ τοῖς ἔπεσι λανθάνει ..... διὰ τὸ μὴ ὁρᾶν εἰς τὸν πράττοντα“ ff. — Es folgt daraus für das Drama die bekannte Nöthigung, manches durch Boten erzählen zu lassen, was als vor unseren Augen geschehend nicht vorgeführt werden kann: so bedarf

dabei auf Homer verwiesen, der am besten verstanden habe, wie selbst das Unmögliche wahrscheinlich zu machen, wenigstens episch darzustellen sey. Dazu kommt ferner noch die große Eigenthümlichkeit des Epos in Bezug auf die ganze Auffassung des Gegenstandes seiner Darstellung, und in Bezug auf die jener entsprechende Länge oder Ausdehnung und das anzuwendende Metrum*), so wie auch die eigenthümliche Composition des Epos**), die im letzten Grunde auf der verschiedenen Auffassung — man könnte fast sagen: der verschiedenen Weltanschauung des epischen und des tragischen Dichters — beruht. Aristoteles gibt zwar nur ganz kurze Andeutungen über diese Punkte, aber vom tiefsten Verständniß beider Zweige der Dichtkunst zeugend und so vom größten Werthe auch noch für die heutige Poetik. Was zunächst die Auffassung und Behandlung des Erzählten anbetrifft, so hat der epische Dichter allerdings denselben Gegenstand mit dem tragischen, nemlich im Gegensatze zum Dichter der Komödie die ernsten und edlen Charaktere und Handlungen; aber während bei dem tragischen Dichter Alles bewegt, in lebendigster Handlung (und daher spannend, vorwärts drängend, oft plötzlich durchschlagend, kurz alles Erscheinende als Aeußerung des rein aus dem Innern wirkenden Willens) erscheint, so faßt der epische Dichter die Welt und all' das Herrliche, was in ihr sich befindet, bewegt und geschieht, weit mehr in seiner ruhigen Objectivität, in der reichen Fülle seines gediegenen Daseyns auf, und läßt es in seiner nachahmenden Darstellung daher zu einer längeren Erzählung, zu einem im Einzelnen reicher gefüllten Weltbilde ruhig sich ausbreiten. Darin

besonders das Furchtbare und Gräßliche innerhalb des Drama's dieser Rückkehr zur milderen epischen Darstellung. Schon Horatius warnte daher: „Ne pueros coram populo Medea trucidet!" Auf demselben Stylunterschiede beruht die Mäßigung des „Clamores simul horrendos ad sidera tollit" in der plastischen Gruppe des Laokoon. Die neuere Poetik hat diesen Unterschied für das Grundgesetz jeder Dichtungsart vortrefflich benutzt: vgl. Ed. Müller II, pag. 391 und 392; und Vischers's Aesthetik, III, 2, 5. —

*) Poet. V, 4; XXIV, 3, 4, 5, 6. XXVI, 5, 6, 7.

**) Poet. XXIII, 1.

nun ist es einmal begründet, daß das Epos ein Versmaß anwendet, welches die ruhigste Haltung und die größte Würde und Majestät in seiner stetigen, gleichmäßigen Bewegung repräsentirt („στασιμώτατον καὶ ὀγκωδέστατον") und zwar ohne Wechsel, nemlich das heroische Metrum, den Hexameter, (— während die Tragödie die rasch bewegten, vordrängenden Jamben gebraucht und außerdem noch in den Chorgesängen die mannichfaltigsten anderen Versmaße anwendet —). Daraus folgt aber ferner, daß das Epos weit größere Ausdehnung haben darf als die Tragödie: weil es in ruhig fortschreitender Erzählung alles Einzelne ausbreitet, so muß sowohl der einheitliche Mittelpunkt des Epos, die Hauptbegebenheit, ausführlicher sich darstellen, als auch müssen die mannichfaltigsten Episoden das ganze Bild reichlicher im Einzelnen ausfüllen, so daß im Epos eine viel größere Mannichfaltigkeit herrscht und viel reichere Abwechselung, als in der fortwährend energisch zum Ziele bringenden (weil den eigentlich wollenden, den handelnden Geist nachahmenden) Tragödie; nur müssen sich freilich Anfang und Ende übersehen lassen*). Die Composition des Epos aber wird nun ebenfalls dadurch bedingt. Wenn auch das Epos, wie jedes Kunstwerk und wie besonders die Tragödie Anfang, Mitte und Ende haben muß und diese Haupttheile sich aus dem Mittelpunkte Einer ganzen und in sich abgeschlossenen Handlung natürlich ergeben und um ihn gruppiren müssen, damit das Kunstwerk wie ein ganzes lebendig gegliedertes Wesen das der Anschauung eines solchen eigenthümliche Vergnügen mit sich führe, so ist es doch schon aus dem vorher Angegebenen ersichtlich, daß diese Einheit des Ganzen hier nicht so streng die Theile zusammenhält und nicht so scharf alles nur Episodische ausscheidet und nicht so energisch zum Fortgange der Handlung und zum Schlusse drängt, wie in der Tragödie. Die Composition verfährt hier

*) Poet. XXIV, 3, 4 und XXIII, 3. Mit dem „δύνασθαι δεῖ συνοραῖσθαι τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ τέλος" schließt sich die Frage über die Länge oder Ausdehnung des Epos an die der Größe im Schönen überhaupt an, von welcher auch das „εὐσύνοπτον καὶ εὐμημόνευτον" gefordert wurde.

gleichsam liberaler und mit mehr Toleranz gegen die retardirenden Elemente und die Ausschmückung im Einzelnen*). Dabei ist es aber selbstverständlich, daß die Einheit des Ganzen dennoch nicht eine so gleichgültige seyn darf, wie die der Geschichte, wo alles in derselben Zeit Geschehende, also bloß durch die Gleichzeitigkeit, nicht durch innerlich nothwendigen Zusammenhang Verbundene neben und nach einander erzählt wird**): ein solches Verfahren im Epos wäre gegen alle Kunst und widerspräche geradezu dem Princip der Schönheit. Die Poesie ist eben etwas weit Würdigeres, Bedeutenderes, sie ist weit philosophischer, als die Geschichte***): denn diese nimmt manches Einzelne und Zufällige als geschehen auf, jene aber richtet sich principiell auf das Allgemeine und Nothwendige, wie es unter bestimmten Verhältnissen immer und ewig in die Erscheinung treten kann; sie geht von dem Einzelnen und Zufälligen also zurück auf das Mögliche und Ideelle, scheidet das Gleichgültige aus in ihrer Darstellung, und nähert sich so der Philosophie. — Die Lehre von der Tragödie, zu der wir im nächsten Hefte übergehen, wird dieses tiefere Princip der Aristotelischen Kunstlehre noch deutlicher enthüllen. —

*) Poet. XXIII, 1, 2, 3; XXVI, 6: „ἧττον μία μίμησις ἡ τῶν ἱστοριῶν“ („weniger einheitlich“ ꝛc.). Die von Fr. Aug. Wolf in seinen „Prolegom. ad Homerum“ (1795) zuerst angeregte sog. Homerische Frage müßte hier eigentlich von uns berücksichtigt werden: da ihre nähere Besprechung aber sehr weit abführen würde, so verweise ich kurz auf die heute wohl maßgebende Ansicht Ritschl's über dieselbe, wie er sie den Hauptzügen nach schon in der Schrift: „Die Alexandrinischen Bibliotheken unter den ersten Ptolemäern und die Sammlung der Homerischen Gedichte durch Pisistratus“ (1838) pag. 70 ff. mitgetheilt und in seinen Vorlesungen zu Bonn weiter ausgebildet vorgetragen hat. Vgl. auch Löbell „Weltgeschichte“ pag. 526 — 532 und pag. 600: ein recht populärer Auszug aus jenen Vorlesungen! —

**) Poet. XXIII, 1, 2. —

***) Poet. IX, 3. —

Recenſionen.

Das unbewußte Geiſtesleben und die göttliche Offenbarung. Ein Verſuch, durch genauere Kenntniß der menſchlichen Seele Religion und Wiſſenſchaft zu verſöhnen. Leipzig, Brockhaus 1859. Bd. 1. XII, 325 S. Bd. 2. 376. S.

Die deutſche Literatur reich, ja vielleicht überreich, wie ſie iſt an Schriften, auch an bedeutenden Schriften philoſophiſch-religiöſen Inhalts, hat doch keinen Ueberfluß an ſolchen Werken dieſes Faches, wie die Werke des claſſiſchen Alterthums und unter den neuern wohl am meiſten die der engliſchen Literatur es ſind, ſolchen, die frei von den Einflüſſen der Schule und des Handwerks, ganz nur das Gepräge der eigenen freien Ueberzeugung und des Bedürfniſſes tragen dieſer Ueberzeugung Geſtalt zu geben und ſie zum Gegenſtand einer Mittheilung zu machen, welche ihre Kraft der Anregung und der Förderung nur ſo zu ſagen von ihren rein menſchlichen Eigenſchaften, nicht von irgend einer Methodik der Schule entnimmt. Je ungewohnter uns, wie geſagt, Schriften dieſer Art ſind, an deſto mehr Zufälligkeiten hängt, wenn einmal eine ſolche erſcheint, ihre Beachtung; denn das Publicum, auf welches ſie zu wirken beſtimmt ſind, auf welches ſie, der Natur der Sache nach, eine friſchere und unmittelbarere Wirkung üben können, als in den meiſten Fällen Werke der wiſſenſchaftlichen Schule, pflegt nicht ſo regelmäßig von den Erzeugniſſen der Literatur, die in ſeinen Geſichtskreis fallen, Kunde zu nehmen, wie dasjenige, welches durch ſeinen Beruf an eine derartige Kundnehmung gewieſen iſt. Um ſo mehr werden es daher in derartigen Fällen diejenigen, zu deren Kenntniß ein ſolches Werk gelangt iſt, wenn ſie von ſeinem Werthe ſich überzeugt haben, für Pflicht erachten müſſen, zu ſeiner Verbreitung das Ihrige zu thun. Und auch der Mann der Wiſſenſchaft, der Gelehrte vom Fach, der etwa in dieſem Falle ſich befindet, wird ſtets aus einer näher eingehenden Beſchäftigung mit dergleichen Werken, aus dem Verſuche, ſich mit ihrem Inhalte ſelbſtthätig auseinanderzuſetzen, einen nicht gering anzuſchlagenden Gewinn ziehen können, ſelbſt wenn dieſer

Inhalt ihm nicht gerade von vorn herein etwas für sich selbst Neues von Bedeutung zu bieten scheinen sollte. Denn auch für solche Männer hat die Umsetzung von Gedanken, mit denen sie sich meist nur in einer durch die Methodik ihres wissenschaftlichen Denkens geordneten und in einen bestimmten Typus eingegossenen Folge zu beschäftigen gewohnt sind, in die Form des mehr unmittelbar natürlichen aber durch die allgemeine Bildung gegebenen Bewußtseyns einen Werth, welchen zu unterschätzen sie sich nicht sorgfältig genug hüten können.

Den hier bezeichneten Charakter trägt in aller Beziehung die oben genannte Schrift, deren ungenannter, auch dem Ref. unbekannt gebliebener Verfasser in einer Anzeige der Verlagshandlung als „den höchsten Kreisen angehörend" bezeichnet wird. Sie sind unverkennbar das Werk eines Mannes, der in der Literatur, der philosophischen und auch der allgemeineren theologischen wohl bewandert, wenn auch nicht mit der Vollständigkeit einer eigentlich gelehrten Kenntniß derselben ausgerüstet, aus innerm Drange, nicht in Form eines specifisch wissenschaftlichen Berufes, Sinn und Gemüth unverwandt und mit gründlichem Ernst auf die höchsten Gegenstände des menschlichen Denkens gerichtet hält, und dabei der Gabe eines gediegenen, eben so klaren als geschmackvollen Gedankenausdrucks sich erfreut. Ihr Inhalt liegt durchaus innerhalb der Sphäre und in der Richtung, welche wir als die der Denkweise und den Interessen eines größern Leserkreises gemäße voraussetzen können; es ist eine von lebendiger, warmer Religiosität durchdrungene, philosophisch gründlich durchgebildete und von den Fesseln jedes dogmatisch formulirten Glaubensbekenntnisses freie Gesinnung, welche sich auf eine eben so anziehende als belehrende Weise darin ausspricht. — Der Haupt- und Grundgedanke der Schrift ist, — um sogleich auf diesen wichtigsten Punct die Aufmerksamkeit zu lenken, — die ihrer ersten Aufstellung nach uralte, aber von dem Verf. in eigenthümlicher Weise aufgenommene und durchgeführte Dreitheilung des menschlichen und alles der menschlichen Erfahrung und Beobachtung zugänglichen Daseyns in Leib, Seele

und Geiſt. Die Bedeutung, welche er in dieſe Theilung legt, iſt weſentlich bedingt durch die dem Verf. eigenthümliche, mit der h. Schrift, deren Anſchauungen er zur Unterſtützung herbeizuziehen liebt, ſo wenig er auch ihrem Buchſtaben eine unbedingte Autorität beilegt, allerdings zuſammen ſtimmende Anſicht, daß die Seele und nicht der Geiſt im Menſchen das Subject des Selbſtbewußtſeyns, der Träger der Ichheit iſt. Geiſt nennt er die Summe der inneren, nicht vom Bewußtſeyn, dem Mittelpuncte der Selbſtheit, ausgehenden und immer nur unvollſtändig in das Bewußtſeyn eintretenden, nicht urſprünglich vom freien Willen abhängigen, ſondern nur allmählig, mit der eigenen Durchgeiſtung des Willens, ſeiner Macht zugänglich werdenden Erſcheinungen, deren Gegenwart und unabläſſiges Geſchehen in ſeinem Innern den Menſchen eben, ſo als Glied eines höhern Allgemeinen, einer Welt über ihm bezeichnet, wie er nach der Seite ſeines leiblichen Daſeyns Glied einer Welt unter ihm, einer Körperwelt iſt. Weſentlich im Bereiche des Geiſtes, des in dieſem Sinne unabläſſig über das Seelenleben übergreifenden und in ihm zur Erſcheinung, zur Bethätigung kommenden Geiſtes ſucht er die Macht, welche der Seele den Urſprung gegeben hat, — der Seele und ganz eben ſo auch dem Leibe, dem Leibe des Menſchen, und der Leiblichkeit, der Körperlichkeit überhaupt; wie er dann auch den Zuſammenhang der Seele mit der Leiblichkeit, der eigenen jedes einzelnen Menſchen und der äußeren allgemeinen, weſentlich und überall als durch den Geiſt vermittelt erkennt. Der Geiſt iſt es, aus welchem nach ihm wie der körperliche Stoff ſelbſt, ſo auch die Geſetze, welche die Bewegungen dieſes Stoffes beherrſchen, ihren Urſprung haben: ſonach offenbart ſich der Geiſt dem menſchlichen Bewußtſeyn fort und fort ebenſo durch die leiblichen Sinne, welche die körperlichen Stoffe und ihre Bewegungen im Bewußtſeyn abbilden, mittelbar, wie er ſich ihm unmittelbar durch das Geiſtige offenbart, welches innerhalb des Seelenlebens zu einem Inhalte menſchlicher Erlebniß wird. Solchergeſtalt iſt dem Verf. die Seele und ihr Bewußtſeyn ſo zu ſagen das Mittelglied zwiſchen

zwei Welten, welche aber doch im Grunde nur eine sind und sich, wie es wenigstens dem menschlichen Urtheil sich darstellt, eben nur zum Behufe der Erzeugung und steten Unterhaltung eines Seelenlebens und eines Bewußtseyns in jene zwei getheilt haben. Die Seele des Menschen ist unablässig beschäftigt, den Inhalt dieser zwei Welten in ihr Bewußtseyn aufzunehmen und sich denselben anzueignen; aber diese Arbeit kommt ihrer Natur nach nie zu einem letzten Ziele, sie geht vielmehr in's Unendliche. Wohl aber findet bei ihr, bei dieser Arbeit, eine Vielheit, eine unendliche Mannichfaltigkeit von Möglichkeiten in der Art und Weise und in der Auswahl des Inhalts der Aneignung statt; hierin und in dem entsprechenden Vermögen der Wahl zwischen den verschiedenen Möglichkeiten der Gegenwirkung mittelst des bewußten Willens besteht die Freiheit des Menschen, als deren Sitz also der Verf. in jedem Sinne das Seelenleben, das Selbstbewußtseyn ansieht, während er dagegen die Rechtmäßigkeit einer Uebertragung dieses Prädicats auf das Thun und Wirken des Geistes in Abrede stellt.

Für die Entstehung und Ausbildung dieser Ueberzeugungen scheint beim Verf. von besonders wichtigem und tiefgreifendem Einfluß gewesen zu seyn die Wahrnehmung jener vielverzweigten Erscheinungen der unbewußten Region des menschlichen Geisteslebens, welche man auf den Vorgang G. H. v. Schuberts mit dem Namen der Nachtseite des Seelenlebens zu bezeichnen pflegt. Traum, Ahnung, Somnambulismus, Hellsehen im schlafwachen und im wachen Zustande und was sonst in die Kategorie dieser s. g. Nachtseite fällt, das Alles hat den Verf. vielfach beschäftigt, und er widmet der Erörterung dieser Erscheinungen ausführliche, mit eingehender Sorgfalt wie alles Andere behandelte Partien namentlich des ersten Theils seiner Schrift. Er vindicirt diesen Erscheinungen nicht nur gegen die entschiedenen Leugner, deren Zahl noch immer namentlich unter den Männern der exacten Wissenschaft keine geringe ist, factische Wahrheit, sondern auch gegen jene, die wie z. B. Hegel zwar die Wahrheit und Wirklichkeit derselben nicht in Abrede stellen, aber sie

mit entschiedener Ungunst behandeln und jede Bedeutung derselben für das höhere Geistesleben verneinen, solche Bedeutung in einem ziemlich weiten Umfange. Er nimmt keinen Anstand, sich zu der Ueberzeugung zu bekennen, daß vielfach im somnambulen Zustande dem Bewußtseyn des Menschen Regionen des höhern und allgemeinen Geisteslebens eröffnet werden, welche ihm im gewöhnlichen Wachen verschlossen bleiben. — Natürlich werden diese Anschauungen eben so viel Sympathien auf der einen, wie Antipathien auf der andern Seite hervorrufen. Wissenschaftliche Männer werden nicht umhin können, hier nach einem Mittelgliede zu fragen, wodurch das Hereintreten von Momenten einer höhern Geistesoffenbarung in Zustände, welche nach ihrer übrigen physischen und psychischen Beschaffenheit als Schlaf- und Krankheitszustände, als nicht selten höchst gewaltsame Störungen der normalen organischen Lebensfunctionen nicht über sondern unter dem Niveau der gesunden Lebensthätigkeit im Wachen stehen, wodurch, sagen wir, solches Hereintreten nach Naturgesetzen des Seelenlebens denkbar wird, und wir müssen bekennen, daß die Theorie des Verfassers, wie auch aus dem weiterhin zu Bemerkenden erhellen wird, nicht darauf angelegt ist, ein derartiges Mittelglied herbeizuschaffen. Ref., wenn er in den Fall kommen sollte, von einem solchen Rechenschaft geben zu müssen, würde sich am ehesten entschließen, dasselbe aufzusuchen in dem Begriffe der Keimbildung einer höhern Leiblichkeit, welche irgendwie schon im gegenwärtigen Leben ihre Stelle finden muß, wenn für eine Fortdauer und Zukunft der menschlichen Persönlichkeit im Sinne der ächten Schriftlehre, die auch in der ächten Speculation ihre Unterstützung findet, für eine dereinstige „Auferstehung des Leibes", die vom Standpunct wissenschaftlicher Anthropologie als einzig mögliche anzuerkennende Basis gegeben seyn soll. Wird uns der Begriff einer solchen Keimbildung zugestanden, einer in dem gesunden normalen Verlaufe des diesseitigen Menschenlebens, wie alles in den Tiefen des leiblichen Organismus Vorgehende, ohne Bewußtseyn erfolgenden: so wäre von hier aus vielleicht der weitere Schritt ein nicht allzu schwe-

rer, in jenen Zuständen eines tiefen Schlafes, in welchen bekanntlich die Kräfte organischer Reproduction und Neubildung auf eigenthümliche Weise wirksam sind, und gewaltsam aufgeregter Thätigkeit des Nervensystems eine vorübergehend aufflackernde Regsamkeit der in dem stillen Werke ihrer Selbstproduction begriffenen Sinne jener höhern Leiblichkeit anzunehmen, eine solche, worin sich, wenn auch der Natur der Sache nach nur erst noch auf unsichere inadäquate Weise die zukünftige perennirende Thätigkeit dieser Sinne, welche wir ohne Zweifel den Sinnen der gegenwärtigen Leiblichkeit ebenso nach der einen Seite als verwandt und gleichartig, wie nach der andern als ungleichartig zu denken haben, ankündigt. Wer sich von der Richtigkeit dieses Gesichtspunkts überzeugt hat, der wird dem auf ein Geistesleben in verklärter, höher durchgeisteter Körperlichkeit hindeutenden Erscheinungen des Schlafwachens und Hellsehens sogar eine gewisse Nothwendigkeit zugestehen. Er wird zu urtheilen nicht umhin können, daß eine an ein solches geistleibliches Leben im Jenseits gläubige Wissenschaft irgend welche Wirklichkeit derartiger Erscheinungen würde postuliren müssen, selbst wenn sie erfahrungsmäßig von ihr keine Kunde hätte. Denn findet wirklich ein solcher Zusammenhang zwischen Diesseits und Jenseits statt, schließt wirklich das Diesseits die Keime eines Jenseits in sich, welches sich wie alles Lebendige nur aus solchen Keimen mit organischer Stetigkeit entwickeln kann: so werden wir in irgend einer Gestalt auch eine innere Regsamkeit, ein Drängen und Gähren dieser Keime und eine Offenbarung ihrer innern Lebensprocesse durch Selbstgefühl und Anfänge eines der Gegenständlichkeit jenes zukünftigen Sinnesorganismus entsprechenden Vorstellungslebens voraussetzen dürfen; nach dem schönen Ausspruche des Dichters: „Aus tiefem Gemüth, aus der Mutter Schoos will Manches dem Tage entgegen, doch soll das Kleine je werden groß, so muß es sich rühren und regen.“ Aus der empirischen Wirklichkeit solcher Erscheinungen aber, dafern dieselbe wirklich und in solchem Umfange beglaubigt seyn sollte, wie der Verf. gern sich selbst und seine Leser überreden möchte, wird umgekehrt

auf die ſpeculative Wahrheit derartiger Geſichtspunkte, wie der freilich nur flüchtig im Vorübergehen von uns angedeutete, geſchloſſen werden können.

Dem „unbewußten Geiſtesleben" ſtellt der Verf. die „göttliche Offenbarung" gegenüber; doch immer ſo, daß auch die letztere in gewiſſem Sinne als unter jenem Ausdruck inbegriffen zu gelten hat, inſofern nämlich, als das Bewußtſeyn, nach dem Verf., überall nicht dem Geiſte als ſolchem, ſondern der Seele eignet, alles Geiſtesleben alſo nicht von vorn herein ein bewußtes iſt, ſondern nur erſt mit ſeinem Eintritte in's Seelenleben zu einem bewußten wird. Den Ausdruck göttliche Offenbarung braucht er in ſehr umfaſſendem Wortſinn. Er ſtellt unter dieſen Begriff zwar alles das, was die Kirche ſo nennt, und zwar mit der ernſteſten Anerkennung ſeines unendlichen Werthes für die höchſten ſittlichen und intellectuellen Intereſſen der Menſchenwelt; aber nicht minder ſtellt er darunter auch alle andern Bethätigungen des Geiſtes im geſchichtlichen Menſchenleben, in Religion und Sittlichkeit, in Wiſſenſchaft und Kunſt. Das Chriſtenthum iſt ihm eben nur die höchſte Zuſammenfaſſung dieſes Geiſtigen in dem nach den Geſetzen des Seelenlebens ſich ausprägenden Bewußtſeyn der Menſchencreatur. Er dringt überall darauf, daß auch dieſe höchſte Geiſtesoffenbarung, ganz ebenſo wie jedwede andere, als dieſen Geſetzen und zugleich damit nothwendig auch den ein für allemal feſtgeſtellten Geſetzen der Körperwelt und des leiblichen Lebens eingeordnet gedacht werde, und ſtellt ſich damit in den entſchiedenſten Gegenſatz gegen den Supernaturalismus. — Den Grundbegriffen der chriſtlichen Glaubenslehre, den Grundthatſachen des hiſtoriſchen Chriſtenthums hat der Verf. im zweiten Theile ſeines Werkes eine verhältnißmäßig für den nicht ſpecifiſch theologiſchen Charakter deſſelben ziemlich eingehende Erörterung zugewandt; dieſelbe wird ſich, wir zweifeln nicht, der Beiſtimmung manches denkenden und freiſinnigen Bekenners des Chriſtenthums zu erfreuen haben; ſie wird nicht minder Anderen, die den Weg zur Vereinigung des Glaubens mit den bewährten Ergebniſſen wiſſenſchaftlicher Bil-

dung nur erst suchen, bei ihrem Streben nach weiterer Aufklärung und Verständigung gute Dienste leisten. Namentlich aber wünschen wir diesen Partien des Buches, und damit in Verbindung nothwendig dem ganzen Buche, eine aufmerksam prüfende Beachtung von Seiten derer, die sich noch immer nicht davon überzeugen wollen, daß Glaube, ächter heilbringender Christenglaube in dem Sinne, auf welchen mit höchstem Nachdrucke zu dringen sie das vollste Recht haben, auch auf einem Wege möglich ist, der nicht dazu nöthigt so Manches dabei in Kauf zu nehmen, was sie bisher noch immer als davon unzertrennlich betrachtet haben. Mögen sie sich einmal ernstlich darüber Rechenschaft geben, ob sie denn wirklich und im Ernst darauf beharren wollen, einer Gesinnung, wie der in diesem Buche so klar, so eindringlich und mit so unverkennbarer Lauterkeit und Aufrichtigkeit des Herzens dargelegten, das Prädicat des Heilsglaubens abzusprechen. Wenn nicht, so wäre ein wichtiger Schritt dazu gethan, zwischen ihnen und uns eine gegenseitige Verständigung zu ermöglichen.

Mit dem Allen ist jedoch nicht unsere Absicht zu behaupten, daß zwischen dem Standpunkte des Verf. und dem des Christenthums, sofern dessen Lehre mit unbefangenem und freiem Sinn unmittelbar, so wie sie vorliegt in den Urkunden der Schrift, aufgefaßt und zu dem ganzem Umfange ihrer wissenschaftlichen Consequenzen entwickelt wird, eine wirkliche Congruenz stattfinde. Wir halten vielmehr auf das Bestimmteste dafür, daß die Lehre des Verf. in einem wichtigen Punkte hinter der Tragweite der Erkenntniß zurückbleibt, zu welcher die ohne alle vorgefaßte Meinung aufgenommene und durch die Vollmacht ächter Speculation unterstützte Lehre des Christenthums befähigt. Aber wir finden zugleich, daß solches Zurückbleiben nicht durch einen Mangel gläubiger Gesinnnng, sondern durch ein Irregehen der Speculation, welches der Verf. mit sehr Vielen theilt, verschuldet ist. Wir haben bereits erwähnt, daß nach seiner Ansicht das Subject aller eigentlichen Bewußtseynsthätigkeiten, das Subject der Persönlichkeit als solcher und somit auch der im eigentlichen

poſitiven Sinne ſo zu nennenden Willensfreiheit, die Seele iſt, die menſchliche Seele und nicht der Geiſt, deſſen ſchöpferiſche Kraft allerdings auch das Seelenleben geſtaltet, aber der nicht ſeinerſeits an die Formen des Seelenlebens gebunden iſt. Auf den Begriff der Freiheit insbeſondere bezieht ſich eine zweite kleinere Schrift des Verf. (Ein Ergebniß aus der Kritik der Kantiſchen Freiheitslehre, Leipz. 1861), welche in ſo manchen rühmlichen Eigenſchaften der erſten keineswegs nachſteht in Schärfe des philoſophiſchen Denkens ſie vielleicht übertrifft. Dieſelbe richtet ſich gegen Kant's Lehre von der transſcendentalen Freiheit des Geiſtes; ſie weiſt die allerdings unverkennbaren Widerſprüche nach, in welche dieſelbe ſich, ſo wie ſie dort gefaßt iſt, mit dem Begriffe von Freiheit, welchen der Verf. aufzugeben mit Recht ſich weigert, dem Begriffe ſelbſtbewußter Wahlfreiheit des menſchlichen Ich, verwickelt. — Der Verf. giebt ſich keiner Täuſchung darüber hin, wie wenig die Ergebniſſe, die er auf dieſem Wege gewinnt, mit den Vorſtellungen von der Perſönlichkeit Gottes, zu denen der monotheiſtiſche Glaube bisher unter allen Völkern, die ſolchem Glauben zugethan ſind, hingeführt hat, zuſammenſtimme. Auch daß die Ausſichten auf perſönliche Fortdauer des menſchlichen Selbſt dadurch zu etwas ziemlich Unklarem und Unſicherem werden, verhehlt er ſich nicht, ſo wenig er auch auf den Kern des chriſtlichen Unſterblichkeits- und Auferſtehungsglaubens verzichten will. Es iſt ihm aber nicht abzuſprechen, daß er hier mit Entſchloſſenheit ſeine Partie ergriffen hat; er leugnet auf das Entſchiedenſte jede Erkenntniß des Geiſtes ſeinem Anſich oder eigentlichen Weſen nach, ſofern derſelbe nicht unmittelbar mit ſeiner Bethätigung und Wirkſamkeit in das Bereich der Erſcheinung, der menſchlichen Erfahrung fällt. Jede Uebertragung von Kategorien des menſchlichen Denkens, die ihm ebenſo wie Kant nur für das Bereich der Erfahrung gelten, auf das Anſich des Geiſtes iſt ihm, laut ſeinen beharrlichen im Verlaufe beider Schriften immer wiederkehrenden Erklärungen, eine Ueberſchreitung der Gränzen, welche ein für allemal dem menſchlichen Erkenntnißvermögen gezogen ſind. — Hier nun muß Ref.

sich erlauben, mit gleicher Zuversicht dem Verf. entgegenzuhalten, daß das Christenthum von solchen Schranken nichts weiß; daß es vielmehr durch die unzweideutigen Aussprüche seines göttlichen Stifters und durch die Richtung, welche es dem Streben des menschlichen Geistes auf Jahrtausende hin gegeben hat, auch durch die bereits gewonnenen Erfolge dieses Strebens, die Annahme dieser Schranken auf das Entschiedenste dementirt. In dem Begriffe von göttlicher Offenbarung, wie er unter dem Einflusse des Christenthums sich gestaltet hat, ist eine Erkenntniß auch des Wesens der Gottheit, des Wesens der übersinnlichen Welt allerdings mit bezeichnet, wenn auch das zunächst dadurch Bezeichnete, wie der Verf. mit Recht annimmt, vielmehr die Erfahrung des Göttlichen in den Erlebnissen des Menschengeistes ist. „Die Geisterwelt ist nicht verschlossen, dein Sinn ist zu, dein Herz ist todt!" — dieses Wort des Dichters ist wenn irgend eines im ächtesten Sinne Dessen gesprochen, der da verkündigt hat, daß Nichts so verborgen ist was nicht wird offenbar werden, und daß der Geist der heilige seine Jünger in alle Wahrheit leiten wird. Es giebt einen Muth des Forschens, des Erkennens, welcher ebenso gewiß ächt christlicher Gesinnung ist, wie es die Ergebung in den Willen Gottes, die auch in Bezug auf das Wissen und Erkennen der Offenbarungen jenes Geistes wartet, dem der Herr seinen Jüngern verheißen hat, nur irgend seyn kann. Und sind denn die Pfänder, welche die Forschung bereits gegeben hat, daß diese Verheißung nicht trügen wird, so geringe? Ist nicht die im Bereiche der Naturwissenschaft, im Bereiche des geschichtlichen Geisteslebens und seiner Entwicklungsgesetze bereits gewonnene Erkenntniß etwas so unerwartet Großes, so das von dem Geistesmächtigsten der Menschenkinder zu einer Zeit, wo man von dieser Erkenntniß kaum noch eine Ahnung hatte, gesprochene Wort Bestätigendes, daß schon dadurch die auf dieses Wort gesetzte Zuversicht in Ansehung des Größeren, was annoch zu gewinnen ist, vollkommen gerechtfertigt wird? Es ist wahr, daß nach abstract logischer Erwägung das Vorhandenseyn einer unübersteiglichen Schranke zwi-

schen dieser Erkenntniß und der eigentlichen Gotteserkenntniß, der Erkenntniß des absoluten Geistes in der objectiven Wahrheit seines Wesens, immerhin denkbar bleibt. Aber auch nur denkbar; das Denkbare ist darum noch nicht ein Denknothwendiges. Für die unbefangene Menschenvernunft haben jene Denkformen, in welche sie den Inhalt ihrer Erfahrung zu fassen sich ebenso berechtigt als genöthigt weiß, haben namentlich auch die großen Formen der Zeit und des Raumes, die sie nur als unendliche und als seyende, nicht als nichtseyende und als endliche zu denken vermag, allerdings eine über das Bereich ihrer Erfahrung noch hinausreichende Geltung. Sie denkt sich auch das Absolute, so oft sie es denkt, stets als ein Zeit- und Raumerfüllendes, und es könnte wohl seyn, daß die natürliche Vernunft mit diesem ihrem reinen Glauben an die objective Wahrheit der ihr eingebornen Denk- und Anschauungsformen mehr im Rechte wäre als die künstliche Reflexion der Philosophen, welche diesen Glauben Lügen straft und jene Formen für etwas lediglich Subjectives erklärt. Man hat schon öfters die Philosophie jenem Speer verglichen, welcher die Wunden heilt, die er selbst geschlagen hat. Vielleicht, daß sie vor Allem in einer auch den Interessen des religiösen Glaubens günstigern Auffassung jener großen Grundvoraussetzungen alles Denkens und Erkennens diese ihre Kraft wird bewähren können.

Weiße.

Ein Ergebniß aus der Kritik der Kantischen Freiheitslehre. Von dem Verfasser der Schrift: „Das unbewußte Geistesleben und die Offenbarung." Leipzig, Brockhaus, 1861.

Die Frage nach der Freiheit ist ziemlich so alt wie die Philosophie selbst, wenigstens so alt wie die Ethik. Ihre Bedeutung wächst mit dem Fortschritt der Cultur und Civilisation, mit der höheren Wichtigkeit, die in einem gebildeteren (freieren) Staatsleben die Moralität jedes Einzelnen gewinnt. Man sollte meinen, daß in einer Zeit, wie die unsrige, in welcher mit jedem Jahre die politische Freiheit sich erweitert und erhöht, die Frage,

um die es sich handelt, längst entschieden seyn müßte. Denn was wäre die politische Freiheit, wenn die Freiheit überhaupt ein leerer Name wäre, wenn es in Wahrheit keinen freien Willen, keine Selbstbestimmung und Selbstentscheidung gäbe? Und doch bietet sich uns die eigenthümliche Erscheinung dar, daß, je weiter die politische Freiheit sich ausdehnt, desto größer — infolge der überhand nehmenden materialistischen Weltanschauung — die Zahl derer wird, welche die Freiheit überhaupt leugnen, und daß vielfach gerade diejenigen, die in politischer Beziehung am lautesten nach mehr und immer mehr Freiheit schreien, in der Reihe der Freiheitsleugner den ersten Platz einnehmen. Es scheint daraus zu folgen, daß der Gegensatz zwischen Theorie und Praxis zu den Grundgegensätzen der menschlichen Natur gehört und daher bis zum offenkundigen Widerspruch sich steigern kann, ohne — wie Hegel will — in einer höheren Einheit seine Lösung zu finden. Jedenfalls folgt, daß die Frage nach der Freiheit für unsre Zeit eine um so höhere Bedeutung erhält, je schroffer jener Widerspruch hervortritt und je unzweifelhafter Begriff und Maaß der politischen Freiheit von dem der Freiheit überhaupt abhängt.

Wir freuen uns daher, in dem Verf. der oben genannten Schrift einem Manne zu begegnen, der, absehend von den luftigen speculativen Constructionen, die seit Fichte Mode geworden, im Anschluß an Kant und die Resultate seiner ebenso besonnenen als tiefdringenden Forschung die Frage von Neuem mit Gründlichkeit und Unbefangenheit erörtert. Er tadelt zunächst mit Recht an Kant, daß er bei seiner Erörterung des Problems von der „transscentalen Idee" einer unbedingten Causalität ausgehe, diese als das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen ohne wiederum unter der Herrschaft einer bestimmenden Ursache zu stehen, mit der Freiheit indentificire, und auf diese „transscendentale Idee" der Freiheit den Begriff der praktischen (menschlichen) Freiheit „gründen" wolle. Er behauptet mit Recht, daß es sich noch sehr frage, ob dieser transscendentalen Idee der Freiheit Objectivität und wissenschaftliche Berechtigung zukomme, und

ob in Bezug auf die unbedingte Cauſalität, Gott, überhaupt von Freiheit die Rede ſeyn könne. Wir ſind zwar nicht mit ihm einverſtanden, wenn er die letztere Frage ſchlechthin verneint. Denn abſolute Cauſalität kann doch nur derjenigen Urſache beigelegt werden, die keine andre ſie irgend wie beſtimmende Urſache ihres Daſeyns und Willens hat, alſo unabhängig von irgend einer Nöthigung außer ihr iſt. Darin liegt allerdings noch nicht, daß ſie auch eine freie Urſache ſeyn müſſe. Sie kann vielmehr in Anſehung ihrer Wirkſamkeit als eine Kraft gedacht werden, die infolge ihrer eignen Natur oder Weſenheit wirken muß und überall nur ſo und nicht anders zu wirken vermag. Sie kann aber auch als eine Kraft gedacht werden, in deren Natur es liegt, daß ſie wirken oder auch nicht wirken, und in ihrer Wirkſamkeit auf das eine oder andre mögliche Object ſich richten kann. Jene werden wir eine nothwendige, dieſe eine freie (frei wirkende) Kraft nennen können. Die abſolute Urſache kann an ſich das Eine wie das Andre ſeyn: aus dem bloßen Begriff derſelben läßt ſich allerdings nicht nachweiſen, weder daß ſie eine freie, noch daß ſie eine nothwendige Kraft ſeyn müſſe. Es kommt vielmehr auf die Beſchaffenheit der Welt an, die als ihre Wirkung angeſehen wird: nur aus dieſer läßt ſich entnehmen, ob ihre Urſache als freie oder nothwendige zu faſſen ſey. Nun zeigt ſich aber, — ſo behaupten die Vertheidiger der Freiheit, — daß der menſchliche Wille eine ſolche Kraft iſt, die (wenn auch nur bedingter Weiſe) wirken oder nicht wirken, thätig oder nicht thätig ſeyn, das Eine oder Andre thun kann. Dieß Vermögen oder was daſſelbe iſt, dieſe Möglichkeit des Thuns oder Laſſens ꝛc. bildet wenigſtens den weſentlichen Inhalt unſres Bewußtſeyns, in welchem wir uns Freiheit beimeſſen. Und daß wir das Bewußtſeyn haben, in dieſem Sinne frei zu ſeyn oder vielmehr frei handeln zu können (wenn wir auch nicht immer frei handeln), iſt eine unbeſtreitbare Thatſache, mag ſich auch immerhin zweifeln laſſen, ob dieß Bewußtſeyn Wahrheit oder Täuſchung ſey. Wer nun annimmt, daß unſer Wille wirklich eine ſolche freie Kraft ſey, wird auch annehmen müſſen,

daß die abſolute Urſache der Welt, die als ſolche auch die Urſache des Daſeyns unſrer Willenskraft iſt, ebenfalls eine freie Urſache ſeyn müſſe. Denn eine Kraft, die ihrem Weſen nach nothwendig, nur ſo und nicht anders zu wirken vermag, kann nicht die Urſache einer freien Kraft ſeyn, weil eben in ihrem nothwendigen Wirken liegt, daß das, was ſie wirkt, nur ſo und nicht anders ſeyn und alſo (wenn es ſelbſt wiederum eine Kraft iſt) auch nur ſo und nicht anders wirken kann. Die freie Urſache dagegen, die als ſolche ihre Thaten und Werke ſelbſt beſtimmt und für das Eine oder Andre ſich entſcheiden kann, wird auch freie oder nothwendige oder auch beide Kräfte hervorbringen können, vorausgeſetzt, daß ſie überhaupt die Macht zu ſchöpferiſcher (productiver) Thätigkeit beſitzt. —

Allein wenn wir auch in dieſer metaphyſiſchen Frage der Anſicht des Verf. nicht beitreten können, ſo hat er doch darin ganz Recht, daß die menſchliche Freiheit keine abſolute Cauſalität beſitzt und alſo auch nicht als das Vermögen, einen „Zuſtand“ oder „eine Reihe von Erſcheinungen“ rein aus und von ſich ſelbſt anzufangen, gefaßt werden kann. Unſre Willensfreiheit d. h. der menſchliche Wille als freie Kraft iſt vielmehr offenbar eine beſchränkte und bedingte. Denn zunächſt iſt ſie nur eine Wahlfreiheit, d. h. wir haben uns immer nur zwiſchen einer ſehr beſchränkten Zahl gegebener Möglichkeiten (möglicher Entſchlüſſe und Handlungen) zu entſcheiden. Sodann aber iſt unſer Wille, wie jede Naturkraft, inſofern eine bedingte Kraft, als er eines Reizes oder Impulſes, einer Anregung und ſomit der Mitwirkung von irgend einer andern Kraft bedarf, wenn er in Wirkſamkeit übergehen ſoll: ohne alles gegebene im Gefühl oder Bewußtſeyn ſich kundgebende Motiv wollen und handeln wir niemals, und wo es geſchieht, kann wenigſtens von einem freien Willensacte nicht die Rede ſeyn. Unſre Willensfreiheit zeigt ſich vielmehr gerade nur darin, daß wir zwiſchen zwei oder mehrern gegebenen Motiven (Impulſen) zu wählen vermögen, ob und welchem von ihnen wir handelnd folgen wollen. Daß wir dieſes Wahlvermögen, wenn auch nicht immer, doch in vielen Fäl-

len ausüben, daß wir überlegen und erwägen und uns schließlich für das Eine oder Andre entscheiden, ist eine unzweifelhafte Thatsache des Bewußtseyns, und eben in diesem Bewußtseyn schreiben wir uns Willensfreiheit zu. Nichtsdestoweniger ist es zunächst eben dieser Umstand, daß wir immer ein Motiv unsres Wollens und Handelns haben, der die Möglichkeit gewährt, die Realität der menschlichen Willensfreiheit (die wirklich freie Wahl) zu leugnen, und doch zugleich jenes Bewußtseyn und seinen Inhalt anzuerkennen. Dieß ist, wenn wir recht verstanden haben, des Verf. Standpunkt im Gegensatz gegen das gewöhnliche Verfahren der Freiheitsleugner, welche jede wirkliche Wahl zwischen gegebenen Motiven und möglichen Willensacten in Abrede stellen und somit jenes Bewußtseyn schlechthin Lügen strafen, eben damit aber die schwierige, bis jetzt noch ungelöste Frage zu beantworten haben, wie es möglich (denkbar) sey, daß uns das klare Bewußtseyn, die feste unerschütterliche Ueberzeugung entstehen kann, einen bestimmten Act — den Act der Wahl, der Erwägung und Entscheidung — zu vollziehen und resp. vollzogen zu haben, den wir doch in Wahrheit nicht vollzogen haben. Wirken nämlich auf unsern Willen mehrere Impulse von verschiedener Stärke ein, so ist es denkbar, daß zwar keiner derselben an sich eine nöthigende Macht über unsern Willen besitzt, und daß wir also auch dem stärkeren Impulse nicht nothwendig folgen müssen, daß wir aber unbewußter Weise thatsächlich doch immer dem stärkeren nachgeben und ihm gemäß handeln. In diesem Falle würden wir stets eine wirkliche Wahl vollziehen und insofern frei handeln, und doch würde die Wahl immer nur auf das Eine Glied der Alternative, auf die vom stärkeren Impulse geforderte That (resp. Unterlassung) fallen. Damit wäre die Hauptschwierigkeit des ganzen Problems, der Widerspruch zwischen der menschlichen Willensfreiheit und der s. g. Naturnothwendigkeit beseitigt. Denn demnach würden wir realiter immer nur das thun, wozu der infolge der gegebenen Umstände und Verhältnisse stärkere Impuls uns antreibt, und es würde mithin nichts geschehen, was nicht aus der Lage der

Dinge, aus den gegebenen Umſtänden und Verhältniſſen mit Nothwendigkeit folgte. —

So wenigſtens verſtehen wir den Verf. und löſen uns den anſcheinenden Widerſpruch, in welchem ſeine Behauptungen dem Wortlaute nach zu einander ſtehen. Einerſeits nämlich leugnet er „eine freie Wahl zwiſchen verſchiedenen ſich darbietenden Möglichkeiten", indem er bemerkt: „Starke, ja oft ganz unüberwindlich ſcheinende Reize und Antriebe, die aus der Sinnenwelt ſtammen, wirken auf das Bewußtſeyn des Menſchen ein und würden den Willen unmittelbar zur That fortreißen, wenn nicht eine beurtheilende und oft verurtheilende Stimme in unſerm Innern zugleich ſich geltend machte, auf welche wir zu hören gezwungen ſind, je mehr unſre geiſtigen Fähigkeiten entwickelt worden ſind. Iſt nun die Unluſt, welche durch die innere tadelnde Stimme hervorgerufen wurde, zum herrſchenden Gefühl geworden, welches mächtiger die Seele ergreift als der entgegenſtehende Trieb, oder iſt das Gefallen, was wir an dem edleren und vollkommneren Handeln — was uns die Vernunft als das ſeynſollende vorſpiegelt — empfinden, mächtiger als der natürliche Anreiz, ſo verliert der letztere ſeine zwingende Gewalt und wird durch den ſtärkeren vernünftigen Antrieb überwunden. Findet das Gegentheil ſtatt, ſo tritt der umgekehrte Fall ein" (S. 32). Hiernach alſo kann von einer freien Wahl nicht die Rede ſeyn: der Wille folgt vielmehr überall dem „ſtärkeren Antriebe", und es kommt nur darauf an, ob der vernünftige oder der ſinnliche Antrieb der ſtärkere iſt, was von dem ſ. g. Charakter des Handelnden und von den gegebenen Umſtänden und Verhältniſſen abhängen wird. Damit ſtimmt überein, wenn der Verf. im Folgenden mit Kant behauptet: „Würde man eine handelnde Perſon ſo genau kennen, daß jede Regung des Innern für den Beobachter aufgeſchloſſen daläge, ſo würde man ganz genau vorher wiſſen, wie dieſe Perſon in jedem einzelnen Falle handeln werde. Uebertragen wir dieſes Vorherwiſſen auf eine Allwiſſenheit, wie ſie dem höchſten Weſen zugeſchrieben wird, und denken wir uns, daß dieſe Allwiſſenheit jede Anlage des Menſchen bis in's Kleinſte

kennt, und jeden Antrieb, der jetzt oder in Zukunft auf ihn einwirken wird — möge er aus der Sinnenwelt ſtammen oder ein geiſtiger ſeyn — nach ſeiner bewegenden Kraft im voraus gemeſſen hat, ſo werden wir nicht zweifeln können, daß eine ſolche Allwiſſenheit alle Entſchlüſſe, die der Menſch möglicher Weiſe faſſen mag, mit der größten Gewißheit aus der ihr aufgeſchloſſenen Kenntniß berechnen kann, noch ehe der Beſchließende ſelbſt weiß, wie er ſich entſcheiden wird. Für eine Allwiſſenheit alſo kann die Selbſtbeſtimmung des Menſchen weder als freie Wahl verſchiedener Möglichkeiten noch als zufällige Selbſtentſcheidung auftreten; ſondern vor ihrem Auge liegt die ganze nothwendige Verkettung der Erſcheinungen in ihrem urſächlichen Zuſammenhange offen da, mögen es willenloſe Naturereigniſſe oder ſelbſtbewußte Entſchlüſſe der Menſchen ſeyn" (S. 35 f.). Dennoch erklärt andrerſeits der Verf. wiederholentlich: „In jedem einzelnen Falle gehe der Willensbeſtimmung eine wirkliche Wahl voran," ja „ein geringſter Grad von Wahl*freiheit* ſey in jeder einzelnen Willensbeſtimmung enthalten." Zur Hebung dieſes anſcheinenden Widerſpruchs fügt er die Bemerkung bei: Für den Menſchen beſtehe — trotz jener „nothwendigen Verkettung *aller* Erſcheinungen in ihrem urſächlichen Zuſammenhange" — die freie Wahl in den ihr geſteckten Gränzen fort, „weil er nicht allwiſſend iſt und niemals vorher weiß, welche Beſtimmungsgründe am mächtigſten auf ſeinen Willen einwirken" (S. 34. 36). —

Dieſe Auffaſſung und die auf ihr beruhende Löſung des Problems einer Vermittelung von Freiheit und Naturnothwendigkeit iſt neu und geiſtreich und verdient eine eingehende Erwägung. Zunächſt nun müſſen wir dagegen einwenden, daß ſie uns eine petitio principii zu enthalten ſcheint. Denn wenn wir nie vorher d. h. bevor wir uns entſchloſſen und reſp. gehandelt haben, wiſſen können, „welche Beſtimmungsgründe am mächtigſten auf unſern Willen einwirken", wenn wir alſo erſt mit und nach der Willensbeſtimmung (Handlung) erfahren, daß derjenige Impuls, dem wir gefolgt ſind, der „ſtärkere" war, ſo iſt damit offenbar nur *voraus* geſetzt, daß wir immer — nothwendig oder

thatſächlich — dem ſtärkeren Antriebe nachgeben. Wäre dieſe Vorausſetzung unbegründet, ſo ließe ſich gar nicht behaupten, daß der Antrieb, dem wir handelnd gefolgt ſind, der ſtärkere geweſen ſey. Nun ſprechen wir zwar wohl von ſtarken und ſchwachen Antrieben, Begierden, Gelüſten ꝛc.; aber die ganze Unterſcheidung beruht einzig und allein auf unſerm ſubjectiven Gefühle und Bewußtſeyn: einen objectiven Maaßſtab giebt es dafür ſchlechthin nicht, und mithin läßt ſich auch objectiv gar nicht entſcheiden, welcher Antrieb der ſtärkere oder ſchwächere ſey. Jene Vorausſetzung bleibt mithin eine bloße Vorausſetzung, die der Verf. macht, nur um das Problem, um das es ſich handelt, zu löſen. Allein der Urſprung jener Unterſcheidung ſteht in Widerſpruch mit der Annahme des Verf. Denn das Gefühl, auf dem der ganze Unterſchied beruht und durch das wir allein Kunde vom Daſeyn ſtärkerer und reſp. ſchwächerer Impulſe erhalten, haben wir vor unſrer Willensentſchließung. Nach dem Verf. dagegen ſollen wir erſt hinterdrein, nach der Willensentſchließung erfahren, welcher Antrieb der ſtärkere geweſen, — d. h. der Verf. ſetzt weiter zu Gunſten ſeiner Annahme implicite voraus, daß wenn wir dem nach unſerm Gefühle ſchwächeren Antriebe gefolgt ſind, — was thatſächlich vorkommt, — unſer Gefühl uns getäuſcht habe und der anſcheinend ſchwächere Impuls in Wahrheit der ſtärkere geweſen ſey. Jeder Antrieb iſt die Folge der Einwirkung irgend einer Kraft auf unſre Seele. Es verſteht ſich daher zwar von ſelbſt, daß diejenige Kraft, die einen gegebenen Antrieb und damit eine andre Kraft ſoll überwinden können, ſtärker als letztere ſeyn muß. Allein wir fragen: warum die überwindende ſtärkere Kraft ſtets ein zweiter mächtigerer Antrieb ſeyn muß? warum dieſe ſtärkere Kraft nicht eben unſre Willenskraft, d. h. diejenige Kraft ſeyn kann, die zwiſchen den verſchiedenen Impulſen entſcheidet und den Entſchluß hervorbringt? warum ſie es nicht ſeyn kann, die, indem ſie ſich auf die Seite des ſchwächeren Impulſes ſtellt und mit ſeiner Kraft ſich eint, dieſen zum ſtärkeren macht? Der Verf. kann, wie uns dünkt, wiederum

nur antworten: weil dann der Widerspruch zwischen Freiheit und Naturnothwendigkeit stehen bliebe.

Das Schlimmste indessen ist, daß, wie es uns scheint, eben dieser Widerspruch durch des Verf. Voraussetzung im Grunde nicht gelöst ist. Denn nehmen wir auch an, daß wir zwar nicht nothwendig, doch aber thatsächlich immer dem stärkeren Antriebe Folge leisten, so muß doch diese constante Thatsache einen Grund haben. Es fragt sich also: worauf beruht es und wodurch geschieht es, daß unser Willensentschluß, trotz unsrer Wahlfreiheit, doch stets und überall dem stärkeren Impulse gemäß ausfällt? Ist die Wahlfreiheit und damit die Möglichkeit des Gegentheils realiter vorhanden, so erscheint diese Thatsache völlig unerklärlich. Ueberall, wo sonst im Umkreis unsrer Erkenntniß ein bestimmtes Ereigniß stetig und immer auf bestimmte Antecedentien folgt, fassen wir dieß Ereigniß als die Wirkung einer nothwendigen Kraft, als den Erfolg von Ursachen, die nur so und nicht anders wirken können: wir haben kein andres Kriterium für die Nothwendigkeit des Causalzusammenhangs wie für die angenommene Nothwendigkeit, mit welcher die Naturkräfte wirken. Es erscheint mithin ganz willkührlich, wenn wir im Gebiete der menschlichen Willensacte eine Ausnahme machen und, obwohl die Erscheinung ganz dieselbe ist, dennoch annehmen, daß hier keine Nothwendigkeit sondern eine freie Wahl zu Grunde liege. Wollen wir consequent seyn und zugleich für die angenommene constante Thatsache einen Grund angeben, so werden wir auch hier eine (im Geheimen) waltende Nothwendigkeit und damit voraussetzen müssen, daß eine freie Wahl realiter nicht stattfinde. Was wäre es auch für eine seltsame Freiheit, die, obwohl zwischen den Motiven selbständig wählend, doch immer nur nach dem ganz äußerlichen, quantitativen Kriterium der größeren Stärke derselben ihre Wahl träfe! — Dieß scheint der Verf. auch gefühlt zu haben. Denn an andern Stellen seiner Schrift spricht er sich dahin aus, daß unsre Willensentschlüsse nur darum frei seyen, weil wir nicht wissen, daß wir nur thun, was der allgemeine Causalzusammenhang der Ereignisse

mit Nothwendigkeit fordere. Freilich behauptet er zugleich: „Es thue der Freiheit des Menschen keinen Abbruch, daß eine andre Anschauung als die menschliche, nämlich die der Allwissenheit, seine freie Handlung in ihrer *nothwendigen* Verkettung mit vorhergehenden Ereignissen, durch welche sie bedingt sind, erkennt“ (S. 37). Und an einer andern Stelle bemerkt er: Die freie Selbstbestimmung des Menschen werde dadurch „gewahrt, daß man sein Nichtwissen von diesem causalen Zusammenhange hervorhebt, wodurch seine Wahl und sein Entschluß unabhängig bleiben, während seine Willensbestimmung und seine That — — der ursächlichen Verkettung unweigerlich anheimfallen“ (S. 39). Allein es ist klar, daß wenn dieß die Meinung des Verf. ist, eine *freie* Wahl *realiter* und *objectiv* gar nicht stattfindet; eine „*wirkliche* Wahlfreiheit“ giebt es nicht: der Mensch *wähnt* nur frei zu wählen, weil er die Motive, die seine Wahl bestimmen, nicht kennt, weil er nicht weiß, daß er immer dem stärkeren Antriebe folgen *muß*. Dieß wäre, nur in einer neuen Wendung, der alte Nothbehelf, durch den die Freiheitsleugner ihren Determinismus mit dem Bewußtseyn der Freiheit in Einklang zu bringen gesucht haben.

Auf diese Weise ist nun aber die Freiheit offenbar sehr schlecht oder vielmehr gar nicht „gewahrt“. Denn sonach besteht sie nur subjectiv, für uns, in unserm Bewußtseyn, sofern und solange wir den Glauben oder vielmehr den Wahn hegen, frei wollen und handeln zu können. Aber auch diese halbe, unwahre Form der Existenz schwindet und die Freiheit hört ganz und gar auf, sobald jenes „Nichtwissen“ schwindet und der besseren Einsicht Platz macht, die uns der Verf. eröffnet. Nunmehr wissen wir, daß wenn wir glauben, wir hätten dem sinnlichen Antriebe, dem wir nachgegeben haben, widerstehen können, dieser Glaube ein zwar natürlicher und unverschuldeter, aber doch nur ein Irrthum ist. Der Mensch, der diese Einsicht gewonnen, kann seine Entschlüsse und Thaten — wenn er auch ihre Nothwendigkeit nicht erkennt — nicht mehr als freie Acte und mithin auch sich nicht mehr als verantwortlich dafür ansehen. Er wird mit Recht

jede Schuld an seinen Sünden und Verbrechen leugnen, und die Strafe, die über ihn verhängt wird, für Unrecht und Gewaltthat erklären. Klagt ihn dennoch die Stimme des Gewissens an und behauptet das Gegentheil, so wird sein Bewußtseyn, in sich gespalten und zerrissen, in der Schwebe zwischen Ja und Nein, allen Halt und alle Festigkeit verlieren, und er wird geneigt seyn, sich entweder ganz und gar gehen zu lassen und jedem momentanen Impulse zu folgen, oder sich einem blinden Fatalismus zu ergeben und jeder Einwirkung auf die Gestaltung menschlicher Dinge zu entsagen. Kurz alle die unheilvollen Folgen, die der Determinismus haben müßte wenn er sich consequent festhalten ließe, würden auch nach dieser Auffassung der Sache eintreten.

Und löst denn jene glückliche Unwissenheit — gesetzt auch sie ließe sich nicht verscheuchen oder verdrängte immer wieder die höhere philosophische Einsicht — das Räthsel, um das es sich handelt? Erklärt sie denn das Bewußtseyn der Freiheit, das trotz aller Zweifel und Gegenreden sich hartnäckig behauptet? Ist es denn denkbar, daß wir bloß darum uns für frei halten, weil wir den Zwang nicht fühlen und die wirkenden Hebel unsrer Willensentschlüsse nicht kennen? Wenn doch derjenige Impuls, dem wir handelnd folgen, allemal der stärkere ist und uns *nöthigt* ihm zu folgen, — wie kommt es, daß wir ihm nicht, wie das Thier, *sofort* und *unmittelbar* folgen müssen? daß wir ihm zu widerstehen vermögen, ihn vor die Schranken unsrer Ueberlegung und Erwägung ziehen können, und daß er erst *nachdem* wir unsern *Entschluß* gefaßt haben, zum bestimmenden Motive unsrer Handlungsweise *wird*? Das sind unleugbare Thatsachen, die der Hypothese des Verf. entschieden widersprechen. Denn ein Impuls, dem wir *widerstehen* und der Kritik und Beurtheilung unterwerfen können, ist offenbar *kein* uns *nöthigender* Antrieb: vermögen wir ihm bei seinem ersten Hervortreten zu widerstehen, so ist wenigstens durchaus nicht einzusehen, warum wir ihm nicht auch in der Folge, bei unsrer Beschlußfassung sollten widerstehen können. Gegen diesen Einwand

kann man sich nur helfen durch die neue Hypothese, daß geheime, uns schlechthin unbekannt bleibende Einflüsse unsre Erwägung und Ueberlegung dergestalt leiten, daß wir nur denjenigen Entschluß zu fassen vermögen, auf den sie hinführen. Allein woher kommen diese Einwirkungen? von welcher Kraft gehen sie aus und wie gelangen sie an unsre Seele? Und wie ist es denkbar, daß in unsre erwägende Thätigkeit, die ganz innerhalb des Bewußtseyns sich vollzieht und außerhalb desselben unmöglich, weil keine Erwägung mehr ist, sich dennoch Einflüsse einmischen, die uns gänzlich unbewußt bleiben? Wie können Einwirkungen, die so schwach sind, daß sie uns nicht zum Bewußtseyn kommen, dennoch unsern Entschluß bestimmen und unsern Willen nöthigen, während wir doch Antrieben, deren größere Stärke sich eben darin kund giebt, daß sie sich klar und bestimmt unserm Bewußtseyn aufdrängen, zu widerstehen im Stande sind? — Wenn der Determinismus diese Fragen nicht zu beantworten vermag, so verliert sich seine Hypothese in ein undurchdringliches mystisches Dunkel. Und wenn wir sonach doch aus dem Mysterium nicht herauskommen, so ist es offenbar einfacher und natürlicher, das — ohnehin nicht weg zu räsonnirende — Bewußtseyn der Freiheit in seiner Wahrheit stehen zu lassen und das Mysterium dahin zu verlegen, wo es ursprünglich sich findet, d. h. einzuräumen, daß das Zusammenbestehen von Willensfreiheit und natürlicher Nothwendigkeit ein unenthüllbares Geheimniß sey.

In der That leuchtet ein, daß die menschliche Willensfreiheit, auch als bloße Wahlfreiheit unter gegebenen Antrieben, schlechthin unerklärlich bleibt oder ihr wirkliches Bestehen geleugnet werden muß, sobald man voraussetzt, daß nicht nur die Causalität in der Natur, sondern auch der Verlauf der natürlichen Ereignisse ein schlechthin nothwendiger sey. Denn ist dieß der Fall, so ist klar, daß, da unsre Willensacte in den Verlauf der Naturereignisse eingreifen oder sich einreihen müssen wenn sie zu äußern Thaten werden wollen, eine freie Handlung die Nothwendigkeit des Naturverlaufs insofern auf-

hebt, als ſie ihn in dem Augenblick, wo ſie als ein neues nicht nothwendiges Glied in ihn eintritt, irgendwie verändert, ablenkt, modificirt: die ſchlechthinnige Nothwendigkeit dieſes Verlaufs kann alſo mit der Freiheit unmöglich zuſammenbeſtehen. Allein u. E. fragt es ſich noch, ob die Vorausſetzung einer ſolchen Nothwendigkeit richtig iſt, ob uns der Verlauf der Naturereigniſſe, ſoweit wir ihn kennen, dazu nöthigt und reſp. berechtigt. Das Geſetz der Cauſalität fordert an ſich nur, daß jede Wirkung, jedes Geſchehen, jede Veränderung ꝛc. eine Urſache habe, und umgekehrt daß jeder Urſache als ſolcher eine Wirkung folge: ſonſt wäre ſie keine Urſache. Dieſem Geſetz widerſpricht die Freiheit nicht: denn das Vermögen der Wahl, der Erwägung und freien Entſchließung iſt eben die Kraft (Urſache), welche den freien Willensact hervorruft, und der freie Willensact iſt die Wirkung dieſer Kraft. In der Natur aber ſehen wir weiter oder nehmen wir an, daß jede Urſache nicht nur eine Wirkung, ſondern auch ihrerſeits wiederum eine Urſache hat, d. h. wir nehmen an, daß es in der Natur nur bedingte Kräfte giebt, und daß demgemäß jede Naturkraft nur wirkt, wenn die Bedingung eintritt, d. h. wenn eine oder mehrere andre Kräfte auf ſie ein- oder mit ihr zuſammenwirken. Sonach wird jede Naturkraft erſt zu einer Urſache durch eine andre Kraft, die demzufolge die Urſache der Urſache iſt; und ſo entſteht dasjenige, was wir den Cauſalzuſammenhang nennen, d. h. eine Reihenfolge unter einander verbundener Urſachen, von denen jede in ihrer Urſächlichkeit durch die ihr vorangehende bedingt oder die Wirkung ihrer Vorgängerin iſt. Auch dieſer Annahme widerſpricht die Freiheit nicht. Denn die menſchliche Willenskraft iſt, wie bemerkt, ebenfalls inſofern eine bedingte Kraft, als ſie irgend eines Antriebs zu ihrer Thätigkeit bedarf, und ihre Freiheit beſteht nur darin, daß ſie einem gegebenen Antriebe nicht folgen muß und zwiſchen mehreren Impulſen wählen kann. Der Widerſpruch entſteht mithin erſt, wenn wir weiter vorausſetzen, daß alle Kräfte in der Natur, ſobald die Bedingung eintritt, wirken müſſen und zwar in einer ganz beſtimmten (nothwendigen) Weiſe zu

einem ganz beſtimmten Erfolge wirken müſſen, und daß nur ſolche ſchlechthin nothwendig wirkende Kräfte überhaupt eine Wirkung in der Natur (eine natürliche Wirkung) haben können. Nur wenn wir dieß annehmen, ergiebt ſich jene ſchlechthinnige Nothwendigkeit des Naturverlaufs, in welchem jedes Glied ſeine unverbrüchliche Beſtimmtheit und unabänderliche Stellung hat, in welchem Eines auf das Andre mit voller Nothwendigkeit folgt und daher Alles was geſchieht im Grunde ſchon in und mit dem erſten Anfang des ganzen Proceſſes geſetzt (prädeterminirt) iſt. Aber was berechtigt uns zu dieſer Annahme? Die allgemeine Erfahrung wie die wiſſenſchaftliche Naturbeobachtung ergiebt zwar, daß ſoweit und wiefern dieſelben Bedingungen, Umſtände und Verhältniſſe, d. h. dieſelben bedingten Kräfte wirken, auch der Erfolg ſtets und überall derſelbige iſt; aber Erfahrung und naturwiſſenſchaftliche Beobachtung zeigt ebenſo beſtimmt, daß im natürlichen Verlauf der Dinge die Bedingungen, Umſtände und Verhältniſſe nicht nur nicht immer, ſondern im Grunde niemals ganz dieſelbigen ſind, daß vielmehr nur im Allgemeinen, im Großen und Ganzen die Ereigniſſe und ihr Verlauf ſich gleich bleiben, im Einzelnen und Beſonderen dagegen niemals ganz daſſelbige geſchieht. Daraus erklärt es ſich, daß wir im ganzen Umkreis unſrer Erfahrung nicht zwei völlig gleiche Stücke derſelben Steinart, nicht zwei völlig gleiche Blätter deſſelben Baumes, nicht zwei völlig gleiche Eier derſelben Henne finden. Es giebt alſo in Wahrheit keine ſchlechthinnige Nothwendigkeit (Beſtimmtheit — Unveränderlichkeit) der Naturereigniſſe und ihres Verlaufs. Gleichwohl müßte ſie beſtehen und auch überall hervortreten, wenn alle wirkenden Naturkräfte ſchechthin nothwendige im oben angegebenen Sinne wären. Wir ſind alſo nicht nur berechtigt, ſondern ſogar von den Thatſachen ſelbſt genöthigt, zur Erklärung derſelben anzunehmen, daß freie Kräfte irgend wie an den Naturereigniſſen und deren Verlauf Theil haben, ſey es daß die Naturkräfte ſelbſt nicht ſchlechthin nothwendig im ſtrengen Sinne des Worts wirken, ſey es daß freie Kräfte mit ihnen zuſammenwirken oder daß

die Combination der Naturkräfte, von denen infolge ihrer Bedingtheit keine für ſich allein zu wirken vermag, von einer frei wirkenden Kraft abhängt. Welche von dieſen drei Alternativen ſich am meiſten empfehlen möge, iſt einer eingehenden Unterſuchung würdig: aber welche wir auch adoptiren mögen, immer bleibt der Freiheit ein Spielraum, innerhalb deſſen auch die menſchliche Willensfreiheit einen Platz finden wird. —

Doch wir haben dieſen Punkt erſt neuerdings an einem andern Orte (in der kürzlich erſchienenen Schrift: „Gott und die Natur", Leipzig, T. O. Weigel, 1861, S. 470 ff.) des Näheren erörtert. Wir verweiſen auf dieſe Schrift um Raum zu behalten für die Beſprechung eines zweiten Punkts, den der Verf. mit dem Probleme von der Freiheit und der Kantiſchen Löſung deſſelben in unmittelbare Verbindung bringt, und auf den er, wie es ſcheint, das Hauptgewicht legt. Mit eindringendem Scharfſinn und großer Klarheit weiſt er nach, daß Kant mit ſeiner Unterſcheidung zwiſchen dem Menſchen als Erſcheinung (Phänomenon) und demſelben Menſchen als Ding-an-ſich (Noumenon) und mit ſeiner Vorausſetzung, daß jener in allem ſeinem Wollen und Handeln dem Cauſalzuſammenhang und der Nothwendigkeit des Naturverlaufs unterworfen, dieſer dagegen Subject der Freiheit ſey, ſich in unlösbare Widerſprüche verwickele. Denn demgemäß müßte jede menſchliche Handlung durch zwei verſchiedene Urſachen bedingt und beſtimmt ſeyn, als Erſcheinung nämlich durch den homo phänomenon und damit durch den natürlichen Cauſalzuſammenhang, als freier Willensact dagegen durch den homo noumenon und ſeine freie Selbſtbeſtimmung. Das aber ſey nur denkbar, wenn jede der beiden Urſachen als mitverurſachend gedacht werde, womit offenbar das Geſetz der Naturnothwendigkeit aufgehoben ſey. Auch müſſe es befremden, daß Kant die Freiheit dadurch retten wolle, daß er ihren Sitz in einem Gebiete ſuche, von welchem er ausdrücklich behaupte nichts zu wiſſen. Was das Ding an ſich ſey, könne nach Kant kein menſchlicher Verſtand ergründen; und doch ſolle das Ding an ſich — das Noumenon im Menſchen — das Sub-

ject der Freiheit seyn. In der That ist das nicht nur befremdend, sondern involvirt einen Widerspruch. Denn wenn nach Kant der ganze Inhalt unsres Selbstbewußtseyns, Alles was wir von unsrer Seele, unsern innern Zuständen, Thätigkeiten ꝛc. erfahren, nur „Erscheinung" ist, und wenn doch von einem Sollen, von kategorischen Imperativen, von Freiheit und Selbstentscheidung nur die Rede seyn kann, sofern uns diese Dinge zum Bewußtseyn kommen, so fällt offenbar die ganze Sphäre, in welcher die praktische Vernunft waltet und die Freiheit ihren Sitz hat, in das Gebiet der Erscheinung: das Sollen, das Vermögen ihm gemäß zu wollen, und somit die Freiheit ist selbst nur ein Phänomenon. Und dieser Erscheinung eine Ursache (ein Subject) unterzuschieben, die dem ganz andern Gebiete des schlechthin unbekannten, niemals erscheinenden Dinges-an-sich angehört, ist nicht nur eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, sondern ein Widerspruch, weil ja nach Kant eine causa noumenon als solche uns niemals zum Bewußtseyn kommen kann, und wenn und so weit sie uns zum Bewußtseyn käme, eben damit aufhören würde, Noumenon zu seyn. Ebenso ist es, wie der Verf. mit Recht behauptet, ein offenbarer Widerspruch, wenn Kant annimmt, daß das Sollen, der kategorische Imperativ, das Sittengesetz von demselbigen Subject, dem menschlichen Geiste (Willen) als Noumenon ausgehe, welches zugleich Subject unsrer Uebertretungen des Sittengesetzes sey: denn hiernach wäre der Geist zugleich der Befehlende und auch derjenige, der nicht gehorchte, was offenbar unmöglich ist.

Dennoch meint der Verf., liege jener Unterscheidung Kants zwischen dem homo phänomenon und noumenon eine in psychologischer wie ethischer Beziehung sehr bedeutsame Wahrheit zu Grunde. Denn es lasse sich nicht leugnen, daß im menschlichen Seelenleben sich Wirkungen kundgeben, die nicht aus der Erfahrung von sinnlich erkennbaren Dingen abgeleitet werden können, und die somit eine Andeutung enthalten, daß mit der Erkenntniß der gesammten Erscheinung des Menschen dessen Wesenheit noch nicht erschöpft sey. Es müsse vielmehr außer oder hinter der

Erſcheinung ein Etwas geben, welches ſolche Wirkungen hervorbringe. Zu dieſen Wirkungen gehöre zunächſt die Gewiſſensſtimme oder das, was wir als „Sollen“ empfinden und was offenbar nicht von uns ſelbſt (von dem wollenden entſcheidenden Ich) ausgehe, ſondern als eine fremde Nöthigung in uns hereintrete; ſodann die reinen Vernunftideen, die in uns auftauchen. Wir werden dieſe Wirkungen als „geiſtige“ zu bezeichnen haben, weil ſie eben im Gegenſatz ſtehen gegen alle diejenigen, welche erfahrungsmäßig aus der Sinnenwelt ſtammen. Und mithin werden wir auch das unbekannte Subject, von dem ſie ausgehen und deſſen Daſeyn wir nur aus dem Vorhandenſeyn ſolcher Gedanken und Ideen erſchließen, nicht anders als „Geiſt“ nennen können. Von ihm werden wir aber nicht nur den Körper, ſondern auch die Seele beſtimmt unterſcheiden müſſen. Denn der Geiſt als Quelle ahnungsvoller und ewiger Vernunftideen könne weder das Subject jener Selbſtthätigkeiten und Zuſtändlichkeiten ſeyn, welche thatſächlich ſich vorfinden und ſich dadurch charakteriſiren, daß ſie, theils bewußte, theils unbewußte, zwar immer der Vermittelung der Sinne und des Organismus bedürfen, doch aber nicht zu den bloßen Naturvorgängen im Körper gehören; noch auch könne er das „Subject des Bewußtſeyns“ im Menſchen ſeyn, weil er ſonſt einmal als das Allgemeine, ewig Unveränderliche, in ſeinen Wirkungen der Zeit nicht Unterworfene auftreten würde, das andre Mal als das ohne die Form der Zeit nicht Exiſtirende anzuſehen wäre, was unmöglich iſt. Als Subject des Bewußtſeyns wie des ganzen phänomenalen Daſeyns des Menſchen müſſe daher die Seele betrachtet werden. Sie allein könne auch das Subject der freien Willensentſcheidung oder Selbſtbeſtimmung ſeyn. Denn ſie müſſe als diejenige Seite oder der Beſtandtheil im menſchlichen Geſammtweſen angeſehen werden, in welchem überhaupt alle Vermögen, ſobald ſie zur Ausübung gelangen, ihren Sitz und Mittelpunkt haben. Und freie Selbſtbeſtimmung ſey, wie gezeigt, nicht anders denkbar, als wenn man ſich das handelnde Subject in einer geiſtig-körperlichen Mittelſtellung denkt, in welcher es von

zwei Seiten, ſowohl von ſinnlichen Anreizen als von geiſtigen Einwirkungen, erregt wird und ſich für das Eine oder Andre entſcheiden muß. Das intelligible Weſen, ſo weit es auf die Willensbeſtimmung von Einfluß iſt, oder der Geiſt, ſey allerdings als weſentlich mitwirkend zu denken; aber „obwohl er in uns wohnt und einen weſentlichen Theil unſres Selbſt ausmacht," ſey er doch nicht das Subject der Willensbeſtimmung, nicht das Ich, nicht der Ausdruck des individuellen Selbſtbewußtſeyns und der Selbſtbeſtimmung. Denn das Ich, welches in dem Ausſpruch: Ich will, ſich kundgebe und welches, wenn auch in beſchränkter Weiſe, ſich bewußt ſey, unter den Objecten ſeiner Selbſtbeſtimmung ſelbſt zu wählen, könne nicht daſſelbe ſeyn mit dem Subjekt, welches befiehlt: Du ſollſt ſo und nicht anders wollen. Dieß Letztere „giebt ſich vielmehr als eine dem Menſchen nicht unterworfene, über ſeinem Willen ſtehende Geiſtesſtimme zu erkennen." Und demnach „charakteriſirt ſich das Geiſtige, im Gegenſatz zu den Functionen der Seele, als das allgemeine, für jede verſtändige Erkenntniß (nach Abſtufung der Befähigung) gleichgeltende, im Bewußtſeyn auftauchende, jedoch der Sinnenwelt nicht entlehnte, auf die freie Selbſtbeſtimmung zwar Einfluß übende, aber den Willen weder zwingende noch ihm unterworfene, einem höheren Urſprung entſtammte Göttliche" (S. 68 f. 72 f. 92 f.). — Nach dem Verf. alſo beſteht das innere Weſen des Menſchen in dem „geſonderten Nebeneinanderbeſtehen von Geiſt und Seele und deren gegenſeitigem, höchſt wunderbarem und geheimnißvollem Verhältniß der Wechſelwirkung": das iſt das Reſultat, auf deſſen Ableitung aus der kritiſchen Erörterung der Kantiſchen Freiheitslehre es ihm vorzugsweiſe ankam. —

In dieſem Puncte iſt der Verf. offenbar glücklicher geweſen als in ſeiner Löſung des Problems der Freiheit. Es läßt ſich zwar beſtreiten und bezweifeln, ob es „ewige" Vernunftideen des menſchlichen Geiſtes gebe: denn daß einer Idee das Prädicat der Ewigkeit zukomme, ließe ſich nur darthun durch den Beweis, daß ihre Exiſtenz ſchlechthin nothwendig ſey, und da eine

Idee nur in einem sie denkenden Geiste existiren kann, durch den weiteren Nachweis, daß auch das Daseyn des menschlichen Geistes schlechthin nothwendig sey, — einen Beweis, den weder Kant noch der Verf. geführt haben. Dagegen ist das Gefühl des Sollens allerdings eine unbezweifelbare allgemeine Thatsache, die zugegeben werden muß, weil offenbar ohne dieß ursprüngliche, zum Wesen des Menschen gehörige Gefühl Moralität und Sittlichkeit überhaupt nicht bestehen würde und könnte: das Thier kann nur darum nicht als moralisch verpflichtet angesehen werden, weil ihm dieses Gefühl mangelt. Das Sollen aber — wenn es auch unmittelbar aus der immanenten Zweckbestimmung des menschlichen Wesens und Lebens entspringt — weist doch auf eine fremde Ursache und zwar auf die Macht eines höheren geistigen Wesens zurück, die es in und mit dieser Zweckbestimmung als wesentliches Moment der menschlichen Natur gesetzt hat. Zugleich entwickeln sich nur aus diesem Gefühl oder doch nur mit Hülfe desselben unsre ethischen Ideen, der Inhalt unsrer sittlichen Forderungen, Maximen und Gesetze. Somit aber eröffnet sich innerhalb unsres psychischen Lebens und weiter innerhalb unsres Bewußtseyns eine Sphäre, deren Gedankeninhalt allerdings nicht aus der Sinnlichkeit entspringt, also „geistigen" Ursprungs ist und zugleich in unmittelbarer Beziehung zu jener höheren geistigen Macht, zum „Göttlichen" steht. Es fragt sich nur, ob dieß Ergebniß uns berechtigt, neben unsrer Seele noch einen Geist als „wesentlichen Theil unsres Selbst" oder gar ein „gesondertes Nebeneinanderbestehen" von Geist und Seele anzunehmen. Uns scheint durch diese Annahme die innere Einheit des menschlichen Wesens, die ein untilgbares Moment des menschlichen Selbstbewußtseyns bildet, gestört zu werden. Wir vermögen nicht einmal einzusehen, welches Band — nach der Ansicht des Verf. — Geist und Seele zusammenhalten soll. Der Geist, wenn er auf die freie Selbstbestimmung und damit auf die Seele nur „Einfluß übt"; ohne ihr jedoch unterworfen zu seyn, so daß im Grunde kein Verhältniß der Wechselwirkung zwischen beiden besteht, und wenn er außerdem einem andern „höheren Ur-

sprunge" entstammt, hat danach nur etwa dasselbe Verhältniß zur Seele, in welchem die gegebene äußere Natur zu unsrer Leiblichkeit steht. Während die Seele den Leib durchdringt, zusammenhält und in wahrer beständiger Wechselwirkung mit ihm verbunden ist, hat der Geist gar kein unmittelbares Verhältniß zum Leibe; und da er auch nur „neben" der Seele, „gesondert" von ihr bestehen soll, so können beide auch nur in mechanischer Weise als „Theile unsres Selbst" mit einander verknüpft seyn. Ein solche Verknüpfung aber ergiebt keine wirkliche Einheit. Gleichwohl hat der Verf. Recht, wenn er behauptet, daß über die „geistigen" Elemente unsres innern Wesens, namentlich über die Stimme des Gewissens die Seele (das Ich) keine Macht habe: der Ausspruch des Gewissens bleibt stehen, wie heftig wir auch gegen ihn ankämpfen und ihn zu unterdrücken suchen. Und doch wiederum fassen wir zugleich das Gewissen als ein Element unsres eignen Wesens: Jeder spricht von seinem Gewissen ganz in demselben Sinne wie von seinem Gefühl, seinem Willen ꝛc. Hier liegt in der That ein Problem vor, das noch keineswegs vollkommen gelöst ist. Wir glauben indeß, daß die Lösung desselben nicht nothwendig zu dem „Geist" im Sinne des Verf. führt, daß vielmehr die Schwierigkeiten sich leichter überwinden lassen, wenn wir das Gefühl des Sollens auf die unmittelbar von Gott herrührende immanente Zweckbestimmung des menschlichen Wesens und seiner individuellen wie allgemeinen (weltgeschichtlichen) Entwickelung zurückführen — es also als ein ursprüngliches Element unsres eignen Wesens fassen, — zugleich aber annehmen, daß Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt unmittelbar und fortwährend im religiösen Gefühl sein Daseyn und seinen Willen der menschlichen Seele kundgiebt, und somit zugleich fortwährend das Gefühl des Sollens anregt und die Stimme des Gewissens trotz aller Bekämpfung derselben aufrecht erhält (Vergl. Gott und die Natur, S. 618 f., Glauben und Wissen ꝛc., S. 187 f.). —

H. Ulrici.

Naturrecht nach den Vorleſungen von Dr. Wilh. Snell, gew. Profeſſor an den Univerſitäten zu Dorpat, Baſel, Zürich und Bern. Herausgegeben von einem Freunde des Verewigten. Bern, 1859. Buchh. Huber & Comp.

Die Rechtsphiloſophie iſt diejenige Wiſſenſchaft, in welcher die Philoſophie, ſo ſehr von Vielen heutzutage die hohe und allgemeine Bedeutung derſelben für alles Wiſſen verkannt wird, dennoch ſich fortwährend als Wiſſenſchaft der Wiſſenſchaften erweiſt. Haben geiſtloſe, rein experimentirende Vertreter der Naturwiſſenſchaften, uneingedenk, wie Vieles die Naturwiſſenſchaft einem Ariſtoteles, Baco, Oken, Schelling und anderen Philoſophen zu verdanken hat und wie ja ſelbſt die in der Naturforſchung zur Herrſchaft gekommene Atomenlehre urſprünglich auf philoſophiſchem Boden gewachſen iſt, alle philoſophiſchen Ideen aus dem Bereich der Naturlehre zu verbannen geſucht, und ſind ſie dafür auch wirklich einem ideenloſen Materialismus anheimgefallen; ſo hat ſich dagegen noch fortwährend innerhalb des Gebiets der Rechtswiſſenſchaften die Rechtsphiloſophie erhalten und nicht blos von Seiten der eigentlichen Philoſophie, ſondern auch von Seiten der Rechtsgelehrten eine anerkennenswerthe Pflege gefunden, womit zugleich der lebendige Zuſammenhang der Philoſophie ſelbſt mit dem großen Gebiet der Staatswiſſenſchaften und der Einfluß der erſteren auf die letzteren rege erhalten worden iſt. Eben deßwegen muß auch die Philoſophie fortwährend ſich in Kenntniß erhalten von der Entwicklung jenes ihres höchſt wichtigen Zweiges, den ſie ſelbſt in das an ſich ſelbſtändige, von ihr verſchiedene Gebiet des Rechts hinübertreibt.

Wenn wir aber dieſe Entwicklung verfolgen wollen, ſo müſſen wir einen kurzen Rückblick werfen auf die Geſchichte der Rechtsphiloſophie innerhalb der Philoſophie ſelbſt oder auf die verſchiedene Auffaſſung und Geſtaltung der Begriffe des Rechts und des Staats, wie wir ſie innerhalb der vornämlich maaßgebenden philoſophiſchen Syſteme erblicken; denn die von Seiten dieſer Syſteme aufgeſtellten Begriffe und oberſten Grundſätze über das Recht und den Staat haben auf die rechtsphiloſophiſchen Lehren unſerer Juriſten eine normirende Einwirkung gehabt.

Nach Kant nun ist bekanntlich das Recht der Inbegriff der Bedingungen, unter welchen die Willkühr des Einen mit der Willkühr des Andern nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit vereinigt werden kann. Der Begriff des Rechts soll sich nach Kant nur auf das äußere wechselseitige Verhältniß einer Person zu einer andern beziehen, und dabei soll blos die Form der Willkühr, keineswegs der Inhalt derselben in Betracht kommen. Dabei soll es auf die Gesinnung des Handelnden in rechtlicher Hinsicht gar nicht ankommen, und jede Triebfeder, auch der äußere Zwang, statthaft seyn, während die Pflichtenlehre verlange, daß die Idee der Pflicht der Bestimmungsgrund der Handlung sey. Nur die äußere Gesetzlichkeit des Handelns durch Zwang zu verwirklichen sey Sache des Staats als der Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen. In ganz ähnlichem Sinne sprach sich, wie bekannt, auch Fichte aus. Völlig entgegengesetzt der formalistischen und negativen Bestimmung und Entwicklung des Begriffs von Recht und Staat, wie sie sich in den Systemen Kant's und Fichte's finden, ist die Betrachtungsweise Hegel's. Ihm ist das Recht dieß, daß ein Daseyn überhaupt Daseyn des freien Willens ist. Es ist ihm überhaupt die Freiheit als Idee. Die Lehre von der Entwicklung der Idee des an und für sich freien Willens theilt Hegel in die drei Theile, in welche nach ihm die Rechtslehre zerfällt, in die Sphäre des abstrakten oder formellen Rechts, in die Sphäre der Moralität, desjenigen Elements, in welchem der Wille aus dem äußeren Daseyn in sich reflektirt und als subjektive Einzelheit gegen das Allgemeine bestimmt ist, und in die Sphäre der in der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und im Staat sich verwirklichenden Sittlichkeit, worin die Idee des Guten sowohl in dem in sich reflektirten Willen, als in einer äußerlichen Welt realisirt erscheine.

In den angegebenen Systemen findet sich somit der Begriff des Rechts und des Staats auf eine völlig entgegengesetzte Weise bestimmt, wie ich dieß genauer in dem Vorwort zu meinem Systeme der spekulativen Ethik nachgewiesen habe. Jede Rechtsphilosophie, welche der Neuzeit angehört und dabei leben-

dig in die Geschichte dieser Wissenschaft eingreifen will, hat daher die Aufgabe, sich über jene Gegensätze bestimmt und eingehend auszusprechen und gegenüber von den angegebenen Systemen, deren abstrakter Gegensatz schon an sich auf die relative Unwahrheit ihrer Grundbegriffe hinweist, eben diese Begriffe in ihrer tieferen Wahrheit aufzuzeigen.

Legen wir nun diese geschichtlich begründete Forderung als Maaßstab an das Naturrecht Snell's, so müssen wir freilich zu unserem Bedauren es aussprechen, daß dasselbe noch ganz einfach und naiv auf rein Kant'schem Boden steht und somit, was seine Principien betrifft, völlig hinter seiner Zeit und ihrer Aufgabe zurückgeblieben ist, so viel Treffliches es im Einzelnen darbietet, wie wir, um nicht als unbillig zu erscheinen, am Schlusse zeigen werden. Nach Snell spricht sich das Rechtsgesetz dahin aus: Jeder mache von seiner äußern Freiheit einen solchen Gebrauch, daß die äußere Freiheit aller Andern daneben bestehen kann. Dieses Gesetz für die äußere Freiheit ist ihm das Rechtsgesetz und die hieraus sich ergebende gesetzmäßige Forderung an eine äußere Freiheit ist nach ihm das Recht. Das Recht ist also die jedem Menschen nach der Vernunft zukommende gleiche Möglichkeit äußerer Freiheit oder die gleiche Unabhängigkeit eines jeden Menschen von der Willkühr jedes andern. Es unterscheidet sich darin von der Moral, daß das Moralgesetz ein Gesetz für die innere Freiheit, das Rechtsgesetz für die äußere ist. Jedes Recht ist zugleich Zwangsrecht, indem derjenige, welcher durch das Rechtsgesetz verbunden ist, aber das Recht nicht verwirklichen oder beachten will, mit Gewalt hiezu angehalten werden darf, und zwar weil das Rechtsgesetz ein Gesetz sey, das den Gebrauch meiner Kräfte gegenüber der fremden Willkühr sanctionirt. Die Moral dagegen schließt Snell's Lehre zufolge allen Zwang vollkommen aus, weil es keine erzwungene Tugend gebe, und das Moralgesetz als Gesetz für die innere Freiheit Reinheit der Gesinnung und ein dieser Gesinnung entsprechendes Thun und Lassen fordert.

Hiernach bestimmt nun auch Snell den Begriff und Zweck

des Staates im Wesentlichen ganz, wie Kant. Die Vernunft — lehrt er — verlangt die Herrschaft des Rechtsgesetzes. Dazu ist ein Zustand erfordert, worin von allen zusammenlebenden Menschen das Recht für alle anerkannt, und für alle und von allen auch für die Zukunft gesichert ist. Dieser Rechts- und Friedenszustand ist aber mit der menschlichen Coexistenz nicht von selbst gegeben; er muß erst geschaffen werden durch organisirte Vereinigung zusammenlebender Menschen, und eine solche organisirte Vereinigung einer menschlichen Gesellschaft für die allgemeine Anerkennung und Durchführung des Vernunftrechts gegen inneres und äußeres Unrecht nennt man Staat. Snell erklärt sich weiterhin gegen jede Auffassung des Staats, welche demselben noch andere Zwecke, als die Durchführung des Rechts in dem angegebenen Sinn zuerkennt; namentlich schließt er die Moralität auch von dem Staate aus, weil dieselbe keinem Zwang unterliege.

Wir sehen hieraus deutlich, wie sehr noch heutzutage die Kant'schen Rechtsprincipien wenigstens einen Theil der Rechtsforscher beherrschen, und eben deßwegen müssen wir dieselben, soweit dieß hier, außerhalb des Zusammenhangs eines ganzen systematischen Werkes, in der Kürze geschehen kann, einer Prüfung unterwerfen. Das Recht bezeichnet nun ohne Zweifel den Anspruch des vernünftigen Willens auf das ihm Zukommende gegenüber von allen andern Willen, die allgemeine und unbedingte Giltigkeit desselben im Reiche der Willen. Nur dem Willen kommt ein Recht zu; das Willenlose, das bloße Naturwesen, hat als solches und für sich kein unbedingtes Recht; es ist kein Rechtssubjekt; wohl soll es, je höher es auf der Stufenreihe der Wesen steht, je mehr es vermöge seiner Naturanlage dem Menschen sich nähert, desto mehr auch geschont werden, aber es bleibt doch in letzter Hinsicht nur Mittel für die Vernunftzwecke des Menschen. Der Mensch aber ist als Vernunftwesen absoluter Selbstzweck und insofern unbedingtes Rechtssubjekt. Alle Rechte, die wir unterscheiden können, sind Rechte des Willens; denn alle Rechte bezeichnen nichts anderes als Formen,

Mittel, Bedingungen und Aeußerungen des Willens, wenn ihr Objekt auch für sich betrachtet etwas bloß Stoffliches ist. Immer wollen wir, wenn wir sagen: wir haben ein Recht auf ein Objekt, nur dieß sagen: niemand darf unseren Willen im Gebrauch desselben hindern, jedermann muß dasselbe unserer freien Willenseinwirkung überlassen.

Der Wille hat aber ein Recht nur als Vernunftthätigkeit. Der Wille ist seinem Wesen nach, seinem Begriffe zufolge, im Unterschiede vom bloßen Triebe, einem vernunftlosen Streben, an sich schon das Vermögen, sich der Vernunft gemäß zu bestimmen, und nur, wenn der Wille sich also bestimmt, ist er der Idee nach Subjekt von Rechten. Denn die Vernunft ist das Denken des an sich Allgemeinen, ist Innewerden des Unendlichen, und der Wille als Bethätigung dieses allgemeinen Denkens, durch welches wir das Unendliche, die Einheit alles Seyns vernehmen, ist selbst an sich ein allgemeines, darum auch ein allgemein giltiges, schlechthin berechtigtes Thun. Snell hat es unterlassen, diesen letzten Grund alles Rechts gehörig nachzuweisen. Er liegt, wie gezeigt, im Vernunftwillen als der Form des an sich und in sich allgemeinen Thuns und Handelns. Jeder hat nun ein Recht auf Alles, was unmittelbar oder von Natur zu seiner Persönlichkeit gehört, ferner auf dasjenige, was er gesetzlicher Weise äußerlich besitzt, endlich auf Alles, was er sittlich hervorbringt, auf alle Formen der Verwirklichung seiner gesammten vernünftigen Bestimmung. Denn alles dieß macht nur theils die organische Voraussetzung theils die Aeußerung seines vernünftigen Willens aus und ist folglich im Rechte dieses Willens begründet. Es ist die nothwendige, schlechthin giltige, allgemein anzuerkennende Sphäre eines jeden Vernunftwillens.

In diese Willenssphäre darf daher Niemand störend, hemmend eingreifen. Neminem laede: ist die erste Forderung des Rechts. Nun aber kann kein Einzelner für sich seine vernünftige Bestimmung erreichen; die verschiedenen Personen müssen sich hiezu wechselseitig verbinden in Leistungen und Gegenleistungen. Hierin sind alle Vernunftwesen einander gleich, weil ein jedes

Vernunftwesen in gleicher Weise Selbstzweck ist. Ihre wechselseitigen Leistungen müssen daher auch einander entsprechen, oder Leistungen und Gegenleistungen der Personen müssen proportionirt seyn. Jeder soll daher auch dem Andern dasjenige, was derselbe zur Verwirklichung seiner Bestimmung bedarf, auf positive Weise nach dem Maaße seiner Kräfte leisten unter der Voraussetzung, daß derjenige, welchem er diese Leistung gewährt, umgekehrt auch ihm eine entsprechende Gegenleistung nach dem Maaße seiner Kräfte gewährt. Wäre dieß nicht der Fall, so könnte auch das Vernunftleben keines einzigen Menschen sich verwirklichen und das Recht auf Realität, welches eben dem Vernunftleben des Menschen zukommt, bliebe in wesentlicher Beziehung illusorisch. Der negativen Rechtsforderung: neminem laede, stellt sich daher die positive zur Seite: suum cuique tribue.

Schon hieraus erhellt die Einseitigkeit der Art und Weise, wie Kant und seine Schüler, also auch Snell, den Rechtsbegriff aufgefaßt haben. Denn diese Auffassung ist eine wesentlich nur negative. Wenn nach Snell das Recht die gleiche Unabhängigkeit eines jeden Menschen von der Willkühr eines jeden andern ist, so ist das Recht eben nur etwas Negatives, weil die Unabhängigkeit nur eine negative Bestimmung ausdrückt. Snell übersieht hiebei gänzlich die positive Seite des Rechtsbegriffs, welcher zufolge die Vernunftwesen auch positiv in proportionirten Leistungen und Gegenleistungen behufs der Verwirklichung ihrer vernünftigen Bestimmung zusammenwirken sollen. Der Rechtsbegriff, welchen diese Rechtsphilosophen aufstellen, ist aber überdieß nur ein formaler, inhaltsloser. Nach Kant's ausdrücklicher Erklärung soll bei der Bestimmung des Rechtsbegriffs blos die Form der Willkühr, keineswegs der Inhalt derselben in Betracht kommen, und ähnlich lauten auch Snell's Aussprüche. Allein nur der Vernunftwille als solcher ist, wie gezeigt, berechtigt; irgend ein vernünftiger Inhalt des Willens ist es also, welcher dem Rechte zu Grunde liegt. Zwar läßt der Staat, und das mit Recht, jeden Willen frei innerhalb seiner Sphäre gewähren

und geſtattet keinem Dritten einen Eingriff in dieſelbe, wenn auch die betreffende Perſon oft ſehr unvernünftig handelt. Allein dieß geſchieht nur, weil der Wille, wenn er nicht formell frei wäre, auch nicht zur vernünftigen Freiheit gelangen könnte. Jene Geſtattung auch der unvernünftigen Selbſtbeſtimmung iſt daher nur ein Mittel zum Zweck, nicht dieſer ſelbſt; oder es iſt ſelbſt eine vernünftige Anordnung, daß der Menſch auch bis auf einen gewiſſen Grad unvernünftig handeln darf, weil dieß die conditio sine qua non des Vernünftigwerdens iſt. Tritt aber dieſer Zweck nicht ein, ſo ſtellt der Staat einen ſolchen Menſchen am Ende unter Vormundſchaft.

Das Recht alſo hat eine negative und eine poſitive Seite, und nach beiden Seiten hin ſoll es von Jedermann heilig geachtet und, ſo viel in den Kräften deſſelben ſteht, verwirklicht werden. Wer dieß thut, iſt gerecht, und die Geſinnung, die Tugend, vermöge welcher er es thut, iſt die Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit iſt eine allgemeine ſittliche Pflicht und Tugend. Sie iſt die Pflicht Aller gegen ſich ſelbſt und gegen alle Andern, und es iſt deswegen wiederum ein Irrthum, wenn Kant und nach ihm Snell u. A. das Recht nur auf das Verhältniß eines Menſchen zu anderen Menſchen beziehen. Auch gegen ſich ſelbſt ſoll ein Jeder, wie gegen Andere, gerecht ſeyn, ſowie ein Jeder auch gegen ſich ſelbſt, nicht blos gegen Andere ungerecht ſeyn kann. Denn auch ſich ſelbſt kann der Menſch vermöge ſeiner Subjekt-Objektivität, kraft deren das Ich ſich zu ſich als Objekt zu verhalten vermag, dasjenige verſagen, was ihm ſelber an ſich vernünftiger Weiſe gebührt, z. B. die Achtung, die Lebensgenüſſe, die geiſtig leibliche Ausbildung und Selbſtvervollkommnung, welche der Menſch erſtreben darf, reſp. ſoll. Sodann, wie die Gerechtigkeit ſelbſt eine Geſinnung iſt, alſo dem innern Leben des Geiſtes angehört, ſo iſt auch ihr Object ſowohl ein inneres, als ein äußeres. Das Recht iſt nicht blos eine Beſtimmung der äußeren Freiheit, der phyſiſchen Vorausſetzungen und der in die Sichtbarkeit heraustretenden Handlungen des vernünftigen Willens, ſondern auch dieſes Willens als ſolchen, in ſei-

nem Ansich- und Insichseyn, in seinem inneren Leben. Wir können einem Andern innerlich Unrecht thun, wenn wir z. B. von seiner Gesinnung, seinen Absichten ungerecht, unbillig, lieblos urtheilen, und die Beschränkung des Rechts auf die äußere Freiheit, wie sie sich bei Snell findet, ist daher gleichfalls ein Irrthum, welcher auf der Verwechslung des Begriffs des Rechts an sich, in seiner Allgemeinheit mit dem blos juridischen Rechtsbegriff beruht.

Wenn nun aber gleich die Heilighaltung und Verwirklichung des Rechts eine sittliche Pflicht aller Menschen ist, so kann doch diese Verwirklichung nicht der bloßen Willkühr der Einzelnen allein überlassen bleiben, weil sonst die allgemeine Giltigkeit des Vernunftlebens, welche eben das Recht selbst ist, durchaus nicht gesichert wäre. Schon die Realisirung der negativen Rechtsforderung kann von der Willkühr der Einzelnen unterlassen werden; noch mehr aber gilt dieß von der positiven Rechtsforderung, indem es dem Selbstermessen der Einzelnen anheimgestellt bleiben muß, wie weit sie sich in freien Gesellschaften mit andern Privatpersonen zu wechselseitigen Leistungen behufs der Verwirklichung des Vernunftlebens vereinigen wollen, wie weit nicht. Dennoch aber verlangt der Rechtsbegriff seine unbedingte Giltigkeit, seine schlechthin allgemeine Realität. Wie ist nun dieß möglich? Wie kann die schlechthin allgemein-giltige Wirklichkeit der Rechtsidee erreicht werden?

Hierauf eben beruht der Staat und die Nothwendigkeit seines Werdens. Denn er ist die durch die Idee des Rechts geforderte Vereinigung eines Volks zur schlechthin giltigen, allgemeinen Rechtsverwirklichung und zwar eine solche Vereinigung, durch welche das Recht, soweit dieß irgend Menschen möglich ist, über alle Willkühr erhoben und nöthigenfalls mit Gewalt gegen dieselbe durchgeführt wird. Da nun aber das Recht nicht bloß eine negative, sondern auch eine positive Seite hat, so ist nach beiden Seiten hin die Verwirklichung des Rechts Aufgabe des Staats, oder der Staat hat nicht allein die Einzelnen vor Verletzung ihrer Rechte so viel als möglich zu schützen, sondern

auch solche allgemein giltige und für Alle zugängliche Anstalten zu treffen, durch welche die Erreichung der vernünftigen Bestimmung jedem Einzelnen ermöglicht und das vernünftige Gesammtleben eines Volkes nothwendig vermittelt wird; er hat aber auch jeden Einzelnen in einem zu seinem Vermögen und seinen Kräften angemessenen Verhältnisse zu den entsprechenden Staatskosten und Staatspflichten beizuziehen. Nur die schlechthin allgemeinen und schlechthin nothwendigen Veranstaltungen der genannten Art sind vom Staate zu treffen, weil alles, was nicht allgemeiner Natur ist, den einzelnen Privaten und ihrer freien Vereinigung überlassen werden kann, und weil der Staat die freie Thätigkeit der Einzelnen nicht ersetzen oder gar aufheben, sondern sie vielmehr möglichst fördern soll.

Solche Anstalten sind theils allgemeine Vermittlungen des physischen Lebens, ohne welche auch das Vernunftleben nicht verwirklicht werden kann, industrielle Anstalten, Verkehrsmittel, wie Straßen, Eisenbahnen, Posten, theils höhere Institute, wie die Organisation des öffentlichen Unterrichts, Kunstschulen u. s. w. Nur wenn solche Anstalten getroffen sind, erreicht das Vernunftleben die in seiner Idee liegende Berechtigung zur allgemein giltigen Wirklichkeit, weil es nunmehr einem Jeden möglich ist, zu dem Vernunftleben durch Benutzung jener Staatsanstalten zu gelangen. Aber nur diese Rechtsseite des allgemeinen Vernunftlebens, also nur die Ermöglichung desselben für jeden Einzelnen mittelst objektiver, allgemein giltiger und gesetzlich geregelter Einrichtungen gegen angemessene, proportionirte Leistungen aller Bürger fällt innerhalb des Wirkungskreises des Staats; das innere Leben oder der Geist der Kunst, Wissenschaft u. drgl., liegt schlechthin hinaus über den Gesichtspunkt des Staats und seiner Regierung, und ist gegenüber von ihr durchaus selbständig, nur dem eigenen Gesetz der Wahrheit und Schönheit unterthan. Vergl. damit mein System der spec. Ethik. S. 476.

Diese positive Seite des Staatslebens ist es nun, welche Snell ebenso, wie die positive Seite des Rechtsbegriffs, übersieht oder wenigstens nicht vollkommen zu ihrer Geltung im Systeme

gelangen lassen kann. Zwar Snell erkennt z. B. selbst es als Pflicht des Staats an, Anstalten zur Volksbildung zu treffen, weil unter ganz ungebildeten und verdorbenen Menschen kein Rechtszustand bestehen könne. Allein damit ist nur in mittelbarer Weise die Verpflichtung des Staats zur Gründung von Volksschulen und zwar blos von solchen, die nur eine ganz elementare Bildung gewähren, erwiesen, während die Verpflichtung des Staats, wie gezeigt, viel weiter geht; sodann steht selbst diese beschränkte und mittelbare Anerkennung der positiven Seite der Staatsidee im Widerspruch mit dem principiellen, rein negativen Rechtsbegriff, von welchem Snell ausgeht und welcher folgerichtig auch nur einen negativen Staatsbegriff d. h. nur den Begriff des Staats als eines Vereins zur Bestrafung, beziehungsweise Verhütung rechtswidriger Handlungen begründen kann.

Fassen wir nun die Ideen des Rechts und des Staats in der tieferen Bedeutung auf, welche wir bisher angedeutet haben, so können wir sie auch nicht in den Gegensatz zur Idee des Guten und der Sittlichkeit stellen, in welchem sie in den Schriften Kants und seiner Nachfolger erscheinen. Zwar allerdings von der s. g. Moralität ist, sofern unter derselben das subjektive Tugendleben der Einzelnen verstanden wird, das Rechts- und Staatsleben wohl zu unterscheiden und zu jenem bildet das letztere einen relativen Gegensatz, aber nicht, weil das Rechts- und das Staatsleben gar nicht unter den allgemeinen Begriff des Guten und der Sittlichkeit fallen; vielmehr sind auch sie unter diesen Begriff zu subsumiren, da sie ja nichts anderes sind als Formen der Selbstverwirklichung des Vernunftwillens, diese Selbstverwirklichung aber die Sittlichkeit im wahren, umfassenden Sinn des Worts ausmacht und das Gute selbst die oberste Norm derselben ist. Daher ist das allein Richtige, zwei Formen der Sittlichkeit, die subjektive und objektive, welche indeß in einer dritten, höheren sich vereinigen, zu unterscheiden, und die erstere als Moralität oder sittliches Leben des Einzelnen, die zweite als Rechts- und Staatsleben zu begreifen.

Wenn man das Rechts- und das Staatsleben aus dem Kreise des sittlichen Lebens deßwegen ausschließt, weil jene nur auf die äußere Freiheit sich beziehen oder zum Zwange ihre Zuflucht nehmen können, so habe ich hierauf bereits in meiner Ethik II. Thl. S. 84 eingehend geantwortet. Der Staat beruht wesentlich auf der Gerechtigkeit, welche ihn beseelen muß, wenn er überhaupt seiner Idee entspricht und wenn er soll bestehen können; er beruht also auf einer sittlichen Gesinnung, und nur im Nothfall, nur gegen diejenigen Einzelnen, welche dem Rechts- und Staatsleben sich entfremden, keineswegs also für die Würdigung der Idee des Staats selbst maaßgebend seyn können, wendet die Staatsgewalt Zwang an.

Etwas Wahres hat in dieser Beziehung schon Hegel gesehen; aber freilich ist er in den umgekehrten Fehler gefallen, die Moralität zu unterschätzen und den Staat zu überschätzen. Die höchste Form des sittlichen Lebens ist der Staat nicht, weil seine ganze Richtung auf die Objektivirung der sittlichen Idee geht, die Objektivität, die äußere Rechtswirklichkeit also immerhin das Bestimmende in seinem Lebenskreise bleibt und bleiben soll. Die unendliche Einheit des Subjektiven und Objektiven ist also im Staat noch keineswegs erreicht, wie Hegel glaubt, am wenigsten in dem Staat, welchen dieser Philosoph selbst konstruirt hat und welcher aller wahren Freiheit ermangelt.

Diese staatsbürgerliche Freiheit und ihre Rechte bringt dagegen Snell in seinem Naturrecht zur vollständigen Anerkennung. Er betrachtet als die allein dem Vernunftrechte angemessene Staatsform die repräsentative Demokratie und verlangt vom Standpunkt der Rechtsidee aus, daß die Staatsverfassung aus dem vernünftigen Gesammtwillen hervorgehe und fortwährend demselben unterstellt bleibe. Er macht jene Garantien der Volksfreiheit geltend, welche allmählig nach und nach in die Verfassungen sämmtlicher europäischer Staaten aufgenommen werden, Oeffentlichkeit der Staatsverwaltung, Petitionsrecht, Recht freier Versammlungen und Associationen, Preßfreiheit, Auswanderungsrecht, das Recht des Widerstands gegen verfassungswidrige An-

wendung der Staatsgewalt u. dergl. Man kann nun freilich darüber verschiedener Ansicht seyn, ob der reine Freistaat oder die konstitutionelle Monarchie die der Vernunftidee am meisten entsprechende Staatsform sey, und welcher Ansicht man auch beipflichten mag, so ist innerhalb des Vernunftrechts ja nur die Rede von der Idee des Staats, nicht von irgend einem geschichtlich-gegebenen Staate. Allein darüber werden heutzutage alle philosophischen Staatsrechtslehrer einig seyn, daß, wie auch die oberste Staatsgewalt organisirt seyn mag, jedenfalls die Staatsgesetzgebung aus dem vernünftig organisirten Willen eines Volks hervorgehen und derselben die Staatsverwaltung durchaus entsprechen muß. Wird auf diese Weise das Staatsleben nur der Ausdruck des wahren, vernunftgemäß organisirten Volksgeistes; fühlt und weiß sich der letztere wahrhaft in den Staatsgesetzen, und ist somit der Staat das Werk und die beständig frische Quelle wahrer Freiheit: so ist der Staat nach Innen ein wirklich sittliches Rechtsganzes und nach Außen hin stark und unüberwindlich. Daß es dahin überall komme, wie mannichfaltig, den verschiedenen Nationalitäten und berechtigten Verhältnissen gemäß, auch im Uebrigen die einzelnen Staaten konstituirt seyn mögen: das ist ohne Zweifel neben der wahrhaft vernunftgemäßen Gestaltung des religiösen Bewußtseyns der Hauptendzweck und tiefe Drang der neueren Geschichte.

Wenn dieses Ziel einmal erreicht seyn wird, dann sind auch die Bedingungen zur Verwirklichung der schönen Hoffnung vorhanden, welche Snell am Schlusse seines Naturrechts ausspricht, daß nämlich infolge der Conföderation der rechtlich und vernünftig konstituirten Völker die Streitigkeiten zwischen verschiedenen Staaten nicht mehr durch Krieg, sondern mehr und mehr durch Völkerkompromisse entschieden werden.

Wirth.

Italieniſche Philoſophie.

Anzeigen von **Ed. Böhmer.**

Critica della scienza per B. Mazzarella. Genova, stabilimento tipografico di L. Laragnino. 1860.

In Folge dieſes ſeines Werkes iſt Bonaventura Mazzarella vom Grafen Mamiani als Italieniſchem Unterrichtsminiſter (jetzt befindet ſich derſelbe bekanntlich als Geſandter in Athen) zum Profeſſor der Philoſophie in Bologna ernannt worden, ein merkwürdiges Zeichen des Umſchwunges in Italien, da Mazzarella als einer der hervorragendſten Vertreter der evangeliſchen Proteſtanten ſeines Vaterlandes, wo er bisher Verfolgung ſelbſt von Seiten der Piemonteſiſchen Regierung, auch Gefängniß zu erleiden hatte, bekannt iſt. Es iſt ebenſo wichtig, daß ſich ein Miniſter römiſch katholiſchen Bekenntniſſes jetzt dort nicht mehr zu ſcheuen braucht, einen ſolchen Mann mit einem Lehramt zu betrauen, als daß unter den Antipäpſtlichen ſich Jemand findet, der unwiderſprechlich zu einem ſolchen Amte befähigt iſt. Auch hat er an der kürzlich noch kirchenſtaatlichen Univerſität ſelbſt keinen irgend erheblichen Widerſtand gefunden. Ja der Wahlkreis ſeiner Heimath, Gallipoli im Neapolitaniſchen, hat ihn als Abgeordneten in das Turiner Parlament geſchickt. Anfang dieſes Winters iſt er, gleichfalls als Profeſſor der Philoſophie, an die Univerſität Genua befördert worden, und ſo in ſeinen früheren vieljährigen Wirkungskreis ehrenvoll zurückgekehrt. Auf der im Herbſt zu Genf gehaltenen Verſammlung der Evangelical Alliance war er der Hauptredner aus Italien.

Das vorliegende Buch hält ſich durchaus an ſein Thema. In klarer, ruhiger, aber kraftvoller Darſtellung entwickelt der Verf. die Ergebniſſe ſeiner gründlichen Gedankenarbeit, unter Beurtheilung der Forſchungen Anderer; auch mit unſerer deutſchen Philoſophie iſt er vertraut. „Jedermann weiß", ſagt er in der Einleitung (S. 52), „wie wenig die kritiſche Methode in Italien vorgeſchritten iſt. Studirte man bei uns doch ſo wie es nöthig wäre den Kant! Die Schaamröthe ſteigt einem ins Angeſicht,

wenn man daran denkt daß Rosmini, obgleich ein Mann von nicht gewöhnlicher Intelligenz, Kant einen Sophisten zu nennen wagt, und wenn man in einem der Bücher Tommaseo's, eines feinen und zur Gelehrsamkeit durchgebildeten Geistes, dieses rohe Urtheil über Kant liest: welcher Philosoph, der bestimmt war, in sich selbst das Unglück unseres Jahrhunderts, ich meine die skeptische Kritik, darzustellen, weniger durch seine eignen Werke als durch seine Bewunderer berühmt geworden ist."

Nach der Einleitung behandelt der erste Theil (S. 99 - 291) die Frage: „Ist die Kritik der Wissenschaft (critica della scienza) nothwendig?" in drei Sectionen: die Geschichte der Philosophie, dieselbe mit Rücksicht auf das kritische Problem, der gegenwärtige Stand der Philosophie. Der zweite Theil (bis zum Schluß des Buchs S. 548) „Ist die Wissenschaft möglich?" hat zehn Sectionen. 1. Das kritische Problem, 2. die kritische Methode, 3. die wissenschaftliche Thätigkeit, 4. das Problem der Wissenschaft, 5. die Elemente des Problems, 6. das All. Hier Kap. 1. Begriffsbestimmung des All — „das All und das Leben sind gleichbedeutende Worte" —, Kap. 2. das Leben, Kap. 3. Methode um das höchste Gesetz des Lebens zu suchen. Sect. 7. Höchste Bedingung des Lebens, Kap. 1. Leben der philosophischen Vernunft, 2. gesammtes Leben des Ich, 3. das Ziel. Sect. 8. das erste Princip. Kap. 1. Es ist ein erstes Princip nöthig. Kap. 2. Es ist ein theoretisch praktisches Princip nöthig. Nemlich für die scientia prima. Kant erkenne an, daß „das bloß speculative Interesse der Vernunft nur sehr gering" sey und „in Absicht auf dasselbe würde wohl schwerlich eine ermüdende mit unaufhörlichen Hindernissen ringende Arbeit transscendentaler Nachforschung übernommen werden" (Kr. d. rein. Vern., transsc. Methodenl. 2, 1), gebe also ein praktisches Interesse zu; wenn dieses nun von Anfang an vorhanden sey, ja wenn das speculative nur durch dieses andre entstehe, wie könne man es dann sich selbst überlassen? Kap. 3. Das erste Princip muß subjectiv objectiv seyn. Kap. 4. Welches ist das erste Princip? Das höchste Gesetz des Lebens ist, daß dieses ein Ziel habe. Dies

Princip, „das Leben hat ein Ziel", iſt evidenter Weiſe praktiſch und theoretiſch. Es iſt auch ſubjectiv und objectiv. „Was iſt die Thatſache? das Leben. Was iſt das Ziel, welches deſſen Geſetz conſtituirt? Es iſt das Leben ſelbſt, in der Vollkommenheit betrachtet, die es haben würde, wenn ſein Begriff realiſirt und wenn es mit Rückſicht auf ſeine Bedürfniſſe genügend entwickelt wäre. Hier haben wir alſo Identität des Lebens, des Lebens mit ſeinen Bedürfniſſen und des Lebens mit befriedigten Bedürfniſſen. Das Object iſt das Leben, aber das Subject iſt nichts andres als bewußtes Leben." „Das erſte Princip enthält die Identität im höchſten Grade, aber es iſt auch Geſetz der Entwicklung. Das Ich iſt Leben, aber welches eine Zukunft hat." Kap. 5. Der Menſch hat ein einziges Endziel. Sect. 9. Die Wiſſenſchaft iſt möglich. Kap. 1. Wie die Vernunft das erſte Princip entdeckt. Kap. 2. Stellung des Ich zum erſten Princip. „Das Ich iſt abhängig, weil beherrſcht vom Ziel." Kap. 3. Das Ziel in Beziehung auf das Ich. „Das Ziel iſt das Ideal des Ich." „Die Arbeit des Ich kommt von dem Verſuch, das Ideal zu realiſiren." Kap. 4. Die erſte Wiſſenſchaft. „Die höchſte Syntheſis iſt: das Leben hat ein Ziel; und, angewendet auf den Menſchen, reducirt ſie ſich hierauf: der Menſch hat ein Ziel, das er erreichen muß." „Der Menſch ſucht ein Ziel, welches ſein Abſolutes iſt. Die Wiſſenſchaft nun ſoll die Theorie des Abſoluten ſeyn, inſofern daſſelbe geſucht wird und nicht inſofern es beſeſſen wird, denn in dieſem Fall wäre ſie göttliche Wiſſenſchaft. Die Wiſſenſchaft muß ſich alſo ſtützen auf das Bedürfniß des Ziels, das vom Ich gefühlte Bedürfniß." „Die Wiſſenſchaft iſt die Entwicklung des erſten Princips und deſſen vernunftgemäße Anwendung auf das Leben des Ich; ſie iſt die Organiſation des in Beziehung auf das Ideal betrachteten Wiſſens. Nicht gehört zu ihr die Frage nach den Urſprüngen des Lebens; dies iſt Object einer ſecundären Philoſophie. Die Wiſſenſchaft" — es iſt immer die in Rede ſtehende erſte gemeint, — „muß alſo poſitiv ſeyn, d. h. das Wahre von dem was iſt, unabhängig von deſſen Urſprung, bieten. Das Bewußtſeyn des Lebens gibt

dem philosophischen Geiste das Feld, das Bewußtseyn befaßt aber das was jetzt ist und nicht die Ursprünge. Die Wissenschaft von diesen ist secundär, weil sie schon Kenntniß des Lebens, wie es ist, voraussetzt, Bestimmtheit des Ziels, Verhältniß zwischen jenem und diesem, und ihr Object wird die Aufsuchung einer Ursache seyn, welche fähig ist, das Leben des Ich und alles Endlichen in Harmonie mit dem schon bestimmten Ziel hervorzubringen. Wo aber Bestimmtheit des Ziels erforderlich ist, da haben wir immer secundäre Wissenschaft; die erste muß das Ziel als Ideal nehmen. Diese methodische Wahrheit verachten ist ebensoviel als die erste Wissenschaft unmöglich machen, und das ist der deutschen Philosophie begegnet, welche gerade deshalb transscendent ist, weil sie sich nicht an das primitive und allgemeine Factum „das Leben ist" hält. Daher begreift man sehr wohl den Grund folgender Worte Schellings in seinem transscendentalen Idealismus: „„Die bloß teleologische Wendung der Beweise würde darum, weil die Beweise idealistisch sind, doch das eigentliche Wissen um keinen Schritt weiter bringen, da bekanntlich die teleologische Erklärung eines Objects mich schlechterdings nichts über seinen wirklichen Ursprung lehren kann."" So sieht man denn das bloß speculative Verfahren zu den Principien eilen und das Factum, das sie offenbaren müßte, vernachlässigen. Andre Philosophen halten das Factum, „das Seyn ist" z. B, oder „das Bewußtseyn ist", fest, suchen aber nicht das höchste Verständniß desselben. Darum entgeht ihnen die Kraft, die vom Idealen kommt, wie den transscendenten die des Realen. Das Ideale ohne dieses wäre ein Gesetz, aber des Möglichen; ist das Factum „das Leben ist" gegeben, so ist es Gesetz der Existenz." Kap. 5. Die Gewißheit. „„Das Leben ist" ist das Factum, welches die gewöhnliche Gewißheit constituirt; „das Leben hat ein Ziel" ist das Princip, welches die philosophische Gewißheit constituirt; „das Leben hat ein so beschaffnes Ziel" ist das Factum und das Princip, welches die Gewißheit der Individuen, der Epochen und der Moralwissenschaften und der Religionen constituirt." Kap. 6. Das Nicht-Ich. „Der Geist (spirito) ist

die Thätigkeit mit Bewußtſeyn, welche ihr Ziel ſucht und die Mittel es zu erlangen ordnet. Materie iſt was zu einem Ziel dient, welches es zu erreichen ſtrebt ohne Kenntniß deſſelben und ohne die Mittel mit Bewußtſeyn zu ordnen." Kap. 7. Das Ich und die Filiation der Ideen. „Die Wiſſenſchaft iſt aus dem Grund der menſchlichen Natur ſelbſt gezogen, denn ſie iſt die vernünftige Entwicklung des in das Ich gelegten Ideals; wenn dieſes nicht im Ich exiſtirte, wer könnte es hineinbringen?" „Wenn alles Nothwendigkeit wäre, ſo würde es kein Bewußtſeyn geben; und wenn alles frei wäre, ſo würde es gleichfalls kein Bewußtſeyn geben, denn dieſes wird geweckt durch die Anſtrengung zum Ziele hin." „Die teleologiſchen Kategorien, auf das Ich angewendet, ſind: das Ich, die Mittel, das Ziel. Das Vernunftſyſtem, welches die Beziehungen dieſer drei Thatſachen umfaßt, abgeſehen von der Beſtimmtheit des Ziels, conſtituirt die erſte Wiſſenſchaft, welche in Betreff der andern ihre Herrſchaft ausübt, die ſich darin darſtellt, daß ſie allein die Kraft hat, ein encyclopädiſches Band zwiſchen allen zu bilden. Das Studium des Ich als thätigen und ſeine Thätigkeit ausübenden um die Beziehungen zwiſchen ſich, den Mitteln und dem Ziel zu erkennen, conſtituirt die Logik und die Pſychologie. Das Studium der aus dem Nicht-Ich kommenden Mittel, unabhängig von der Thatſache, daß das Ich ein Ziel hat, betrachtet, und darum nur als mögliche angeſehn, conſtituirt die reine Mathematik. Das Studium der in Beziehung auf ein teleologiſches, was die moraliſchen Bedürfniſſe betrifft nicht beſtimmtes, Syſtem betrachteten Mittel der Natur führt zur Phyſik. Und ſo weiter. Die Thatſache „das Ich hat ein Ziel" legt den Grund zur Moral und zur Aeſthetik und öffnet das Feld für die Religion." Kap. 8 und 9: Logik und Pſychologie. Kap. 10: Moral. Die Glückſeligkeit ſey eine Folge, kein Princip, kein Zweck. Nicht Autonomie, wie Kant wolle, ſondern Teleonomie herrſche in der Moral. „Das erſte Moralprincip iſt: der Menſch hat ein Ziel, das er erreichen ſoll. Dies bringt den kategoriſchen Imperativ hervor: erreiche das Ziel."

Kap. 11: Die Religion. „Das höchste Ziel des Menschen, siehe da sein Gott.“ Philosophie oder Wissenschaft und Religion sind sehr verschieden. Jene kann die Idee des Ziels fixiren, indem sie sie aufklärt und stärkt, die Religion giebt das Ziel. „In dieser offenbart sich das Ziel als Persönlichkeit, als Wille der uns entgegenkommt, als Liebe. In der Philosophie zeigt sich das Ideal, welches der Vernunft nach über Allem steht; die Religion verkündet uns das Ziel als realisirtes. In der Religion ladet das Ziel uns zu sich ein, weil es zu uns herabgestiegen ist (θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί); dagegen wenn es nichts andres als Wissenschaft gäbe, so würde das Ziel unermeßlich höher stehn als wir und wir müßten bloß mit unsern Kräften zu ihm gehn, was unmöglich ist.“ „Die Sünde ist die Unfähigkeit das Ziel zu erreichen.“ „Der Mensch wird durch Bedürfniß zu diesem hingetrieben, das Ziel kommt ihm aus Liebe entgegen. Aber diese Liebe bleibt unbekannt, wenn jenes Bedürfniß nicht tief und bestimmt gefühlt wird.“ Daher sage das Evangelium: thut Buße. Schleiermacher habe mit Recht behauptet, daß das Maaß des Wissens nicht das Maaß der Frömmigkeit sey. „Die Bibel ist nicht wesentlich ein geschichtliches oder wissenschaftliches Buch, wesentlich ist sie ein teleologisches Buch, welches die Thätigkeit Gottes, sich dem Menschen zu geben, offenbart. Das Zeugniß, das die Christen ablegen, bedarf in der Hauptsache keiner andern Grundlage als dieser: Christus befriedigt in uns das unauslöschliche Bedürfniß nach dem höchsten Ziel.“ „Wer an mich glaubt, hat ewiges Leben, sagt Christus, d. h. wer überzeugt ist, ein höchstes Ziel über dem Geschaffenen zu haben und es aus sich nicht völlig erreichen zu können, und daß Christus Weg, Wahrheit, Leben ist, der bekommt die Fülle des Lebens.“ Section 10 bringt den „Schluß.“

Den Mittheilungen aus diesem bedeutenden Werke haben wir durch Beurtheilung nicht den Raum beschränken wollen. Möchten dieselben zum Studium des Buches selbst anzuregen sich geeignet erweisen.

Sunto delle lezioni di logica di Ruggiero Bonghi, scritto da lui per uso de' suoi scolari. Milano, presso Franc. Colombo. 1860.

Obgleich der Titel nichts davon verräth, ſo enthält doch dieſes Heft (XXVII und 76 S.) nur den erſten der drei Theile, welche die Logik nach des Verf. eigner Angabe hat, nemlich die teorica formale del concetto; es fehlt noch die Darſtellung des Urtheils und des Schluſſes. Wir wünſchen daß der Verf., der dieſen Grundriß für ſeine philoſophiſchen Vorleſungen an der Univerſität Pavia, an welcher er von der Piemonteſiſchen Regierung angeſtellt war, geſchrieben hat, nicht durch ſeine politiſche Thätigkeit (auch er iſt Abgeordneter zum Italieniſchen Parlament) von der Fortſetzung dieſer Arbeit ganz abgebracht werden wird. Noch lieber ſähen wir freilich zunächſt ſeine Ueberſetzungen des Plato und der Ariſtoteliſchen Metaphyſik, über die wir früher ſchon berichteten, weitergeführt. Die Behandlung der Logik in Frage und Antwort kommt uns allerdings auch für propädeutiſchen Gebrauch etwas veraltet vor, doch mag unter obwaltenden Umſtänden nicht rathſam geweſen ſeyn, dieſelbe zu verlaſſen. Wir hoffen, wenn das Ganze vorliegt, auf dieſe ſeine Unterſuchung, die uns auch wieder die Gefügigkeit der italieniſchen Sprache für den philoſophiſchen Ausdruck hat bewundern laſſen, zurückzukommen.

Theokriſis. Ideen über Gott und Welt zur Verſöhnung des Theismus und Pantheismus, von Adolph Bühler. Berlin, Nikolai, 1861.

Ein neuer Verſuch eines neuen Philoſophen, die alte Frage, ob Theismus ob Pantheismus, durch Vermittelung der Gegenſätze zu löſen. Sehen wir zu, ob dem Verf. die Löſung beſſer gelungen als den bisherigen, zum Theil höchſt bedeutſamen Verſuchen, die u. E. meiſt in den Pantheismus zurückgeſchlagen ſind.

Der Verf. ſetzt nicht, wie es bisher faſt Mode war, unter dem Namen des Abſoluten das Daſeyn Gottes ohne Weiteres voraus. Er will es beweiſen, daß es einen Gott giebt; und das iſt u. E. das wiſſenſchaftlich allein gerechtfertigte Verfahren,

da nur ein solcher Beweis den Begriff Gottes zu ergeben und zu erhärten vermag, und der Begriff Gottes gegenüber den verschiedenartigen Auffassungen nicht ohne Weiteres vorausgesetzt werden darf. Er schlägt dazu auch den allein richtigen Weg ein, indem er von einer Betrachtung der Welt auf Grundlage der neugewonnenen naturwissenschaftlichen Resultate ausgeht. Von diesen Ergebnissen aus sucht er zunächst darzuthun, daß „das Weltall sich nicht von Ewigkeit her in seiner gegenwärtigen Gestaltung befunden habe, daß dasselbe vielmehr Spuren von Veränderungen zeige, welche schließen lassen, daß ein allmäliges Fortschreiten vom Einfachen zum Zusammengesetzten, vom Unvollkommenen zum Vollkommneren stattgefunden habe, daß also der gegenwärtige Zustand des Universums das Resultat eines langwierigen Entwickelungsprocesses sey, dessen Beginn ungezählte Jahrtausende hinter alle historische Kenntniß zurückreicht." Aus diesem Entwickelungsprocesse, sofern er zugleich ein Proceß fortschreitender Vervollkommnung sey, folge, „daß unter allen durchlaufenen Vollkommenheitsgraden einer der niedrigste, daß dieser zugleich der erste — die Keimstufe des Makrokosmus — gewesen seyn müsse, und daß mithin jener Proceß nicht in eine anfangslose Ewigkeit zurückreiche, sondern innerhalb eines, wenn auch nicht genau bestimmbaren doch immerhin meßbaren Zeitraumes einen Anfang genommen haben müsse." Was von der Form, Gestaltung, Entwickelung der Welt und den sie bedingenden Kräften gelte, müsse aber auch von der Materie angenommen werden: „auch sie könne nicht von Ewigkeit her seyn, die ganze Kette der Veränderungen beginne vielmehr mit der Entstehung der Materie, so daß jener uranfängliche Embryonalzustand der Welt mit der Entstehung der Materie in Einen Moment zusammenfalle. Das gesammte kosmische Seyn sey mithin ein Gewordenes, Bedingtes" (S. 79).

Den Einwand der Materialisten, daß überhaupt gar keine Entwickelung und noch weniger eine Vervollkommnung stattgefunden, daß vielmehr die von Ewigkeit her bestehenden mit mannichfaltigen Kräften ausgestatteten Atome von Ewigkeit her in

zahllosen Wandlungen zu Körpermassen sich verbunden und wieder gelöst haben, bis sie durch einen glücklichen Zufall eine Combination gefunden, welche kraft ihrer innern Harmonie den entstandenen Gebilden eine bestimmte, wenn auch sehr verschiedenartige Dauer gesichert und die gegenwärtig bestehende s. g. Ordnung der Welt ergeben habe, — berücksichtigt der Verf. nicht. Wohl aber macht er sich selbst den jener Ansicht verwandten Einwurf: das Leben der Natur wie der Kosmos überhaupt könne als ein ewiger Kreislauf angesehen werden, der aus einem chaotischen Zustande sich aufbaue, und nachdem er sich zur höchsten Blüthe emporgerungen, in den Keimzustand wieder zurückfalle, ähnlich der Pflanze, die aus dem Samen sich erbaut und zuletzt in der Samenproduction culminirt. Diesen Einwand widerlegt der Verf. durch die Behauptung (S. 37), daß „das Leben und die Entwickelung [Vervollkommnung] des räumlich Unendlichen auch zeitlich unendlich seyn müsse." Nun sey aber die Welt nothwendig räumlich unendlich. Denn vom bloßen Nichts könne sie nicht begränzt seyn, weil ein Nichts nicht existire, vielmehr nur sey indem es als nicht seyend gedacht werde, als nicht seyend aber nichts begränzen könne. Ebenso wenig existire ein leerer, endloser, die Welt umspannender Raum. „Denn Raum sey Ausdehnung, Ausdehnung sey Eigenschaft, und ein leerer Raum wäre — weil das Prädicat „leer" jedes Substrat verneint — eine Ausdehnung ohne ein Ausgedehntes, also eine Eigenschaft ohne Substrat, also die Eigenschaft eines Substrats das nicht ist, folglich die Eigenschaft eines Nichts." Andre Welten endlich, welche die Welt begränzen sollten, seyen selbstverständlich nur Fortsetzungen derselben und bilden als Inhalt eines einzigen unendlich ausgedehnten Raumes nur Eine Welt. Sey aber sonach die Welt schlechtweg unbegränzt, so „könne auch ihre Entwickelung keine endliche seyn, und ein Aufhören derselben, ein Zurücksinken des Entwickelten in seine früheren Elementarzustände sey unmöglich." — Wir halten diese Deduction aus einem doppelten Grunde für verfehlt. Zunächst beweist sie nicht, was sie beweisen soll. Denn wenn auch das räumlich Unendliche zugleich

nothwendig zeitlich unendlich wäre, ſo folgt daraus nicht, daß die zeitlich unendliche Entwickelung der Welt ein Proceß unendlicher Vervollkommnung ſeyn müſſe. Im Begriff der Entwickelung liegt es keineswegs, daß ſie beſtändig von unvollkommneren zu vollkommneren Zuſtänden fortſchreiten müßte. Sonſt müßten wir ja dem Leben der Pflanze, des Thieres, des Menſchen, von dem wir gerade unſern Begriff der Entwickelung hergenommen haben, die Entwickelung abſprechen, indem ſie ja bekanntlich bei allen Organismen anfänglich zwar bis zur Höhe einer relativen Vollkommenheit aufſteigt, von dieſer Höhe aber zu geringerer Vollkommenheit zurückſinkt und mit der Auflöſung des Organismus in ſeine Urſtoffe endet. Andrerſeits wäre ja eine aufſteigende Entwickelung in's Unendliche, eine Vervollkommnung ohne Ziel und Ende (ohne eine letzte Vollendung) in Wahrheit keine Vervollkommnung, weil in ihr jeder Unterſchied der Entwickelungsſtufen, jeder Unterſchied des Vollkommneren und Unvollkommneren — das wir ja nur am Maaßſtab des ſchlechthin Vollkommnen (Vollendeten) meſſen, unterſcheiden, beſtimmen können — völlig aufgehoben wäre: denn vom Unendlichen iſt jede Entwickelungsſtufe ebenſo weit entfernt wie die andre. Die zeitlich unendliche Entwickelung der Welt, auch wenn ſie beſtände, ſchließt ſonach keineswegs jenen „ewigen Kreislauf“ aus: dem Beweiſe des Verf. fehlt die Beweiskraft. Sodann aber ſteht die ganze Deduction in einem ſchwer zu löſenden Widerſpruch mit dem weiteren Verlaufe, den die Erörterungen des Verf. nehmen.

Im Folgenden nämlich ſucht er die Urſache, in welcher die Welt, ſofern ſie entſtanden ſey, gegründet ſeyn müſſe, durch eine Berichtigung des Raum- und Zeitbegriffs näher zu beſtimmen, d. h. zu zeigen, daß nur ein ewiges und unendliches und mithin unbedingtes (abſolutes) Weſen dieſe Urſache ſeyn könne. Er geht dabei von dem Satze aus: der Raum ſey „eine nothwendige Vorausſetzung des kosmiſchen Seyns; denn ohne Raum können räumliche Größen nicht exiſtiren, ohne Raum wäre körperliche Bewegung unmöglich.“ Der Raum aber ſey „endlos im vollſten Sinne des Worts; denn er könne ſtets nur durch

Räume begränzt werden, und diese könnten selbstverständlich nur seine Fortsetzungen seyn." Der unendliche, von keiner Gränze eingeschlossene Raum sey eben damit zugleich formlos, mithin nichts andres als Ausdehnung, Ausdehnung schlechtweg. Allein diese bloße unendliche Ausdehnung sey „keine Größe, sondern eine Eigenschaft, und setze also nothwendig eine Größe voraus, welche ausgedehnt ist. Nun könne aber das gewordene kosmische Seyn diese vorauszusetzende Größe, dieses „Substrat" der unendlichen Ausdehnung, nicht seyn, weil ja vielmehr „die Existenz und Bewegung räumlicher Größen das Vorhandenseyn des Raumes zur Zeit ihres Werdens voraus setze." Auch die bloße Materie, selbst wenn man sie als eine ursprünglich formlose chaotische Masse fassen wollte, könne das Substrat des Raumes nicht seyn. Denn „wäre der Raum eine Eigenschaft der Materie, so wäre er geworden und zwar gleichzeitig mit der Materie geworden;" dann aber wäre vor der Entstehung der Materie kein Raum, also Ausdehnungslosigkeit, mithin gar nichts vorhanden gewesen: „denn Ausdehnungslosigkeit verneint jegliches Seyn." Sonach aber ergebe sich, daß außer dem gewordenen kosmischen Seyn noch ein nicht gewordenes Seyn existiren müsse, welches die Eigenschaft der unendlichen Ausdehnung besitze und ohne welches das gewordene Seyn nicht existiren könnte, weil jene Eigenschaft des nicht gewordenen Seyns die nothwendige Voraussetzung alles kosmischen Seyns bilde (S. 51 f. 80). — Jeder sieht, daß diese Argumentation mit dem kurz vorher aufgestellten Satze des Verf.: die Welt sey nothwendig räumlich unendlich und folglich ihre Entwickelung auch zeitlich unendlich, in Widerspruch steht. Denn ist das Weltall (das kosmische Seyn) räumlich unendlich, so wird ihm ja eben damit die „Eigenschaft" unendlicher Ausdehnung beigelegt, und mithin läßt sich doch unmöglich zugleich behaupten: das kosmische Seyn könne die Eigenschaft der unendlichen Ausdehnung nicht besitzen. Es soll sie allerdings nur darum nicht besitzen, weil es geworden, entstanden ist und weil der Raum einerseits die Voraussetzung alles räumlichen Seyns sey, andrerseits nicht erst mit der

Welt entstanden seyn könne. Allein diese Sätze heben den Widerspruch nicht. Denn kommt dem kosmischen Seyn, weil es entstanden, zwar nicht von Ewigkeit her, doch aber nachdem es entstanden, die räumliche (und resp. zeitliche) Unendlichkeit zu, so muß es diese Eigenschaft doch in und mit seiner Entstehung erhalten haben. Von außen kann ihm dieselbe nicht aufgetragen oder angeheftet worden seyn; es muß mithin als ein räumlich unendliches entstanden seyn, d. h. die unendliche Ausdehnung (der Raum) ist unmittelbar mit ihm entstanden. Kann und muß aber sonach die unendliche Ausdehnung des kosmischen Seyns als eine entstandene gefaßt werden, so fällt die Argumentation des Verf. in sich zusammen. Die Welt und ihre unendliche Ausdehnung muß zwar eine Ursache ihrer Entstehung haben. Allein da die unendliche Ausdehnung des kosmischen Seyns als unendliche nothwendig identisch ist mit der unendlichen Ausdehnung des absoluten Seyns, so fragt es sich, wie es denkbar sey, daß die eine aus der andern entstanden oder durch die andre geworden sey?! — Außerdem behauptet ja der Verf., daß der als unendlich zu fassende Raum die Voraussetzung alles räumlichen Seyns sey. Darin scheint uns ein neuer Widerspruch zu liegen. Denn halten wir jenen Satz fest, und müssen wir das absolute Seyn in und kraft seiner unendlichen Ausdehnung doch ebenfalls als ein räumliches fassen, so folgt, daß der Raum auch die nothwendige Voraussetzung des absoluten Seyns wäre. —

In ähnliche Widersprüche verwickelt sich der Verf. bei seiner Erörterung des Zeitbegriffs. Die Zeit ist ihm ebenfalls unendliche Ausdehnung, ewige Dauer, „welche nicht erst durch das Bestehen des Endlichen erzeugt wird, sondern unabhängig von demselben und die nothwendige Voraussetzung aller endlichen Dauer ist.“ Seyn „ist Setzung in Raum und Zeit.“ Nicht die Zeit wird, entsteht und vergeht, sondern das Endliche wird, indem es in der Zeit gesetzt wird, und es dauert (existirt), indem es als das Eine und selbige Seyn in den Momenten der ausgedehnt vorhandenen Zeit nach einander gesetzt wird. Dauern ist daher diese Bewegung des Seyns in der Zeit. Nicht also

die Zeit ſelbſt bewegt oder vergrößert ſich, ſondern „ſie ſteht, wie der unendliche Raum, ewig ſtill.“ Die Bewegung fällt nur in das endliche Seyn. Dieſes iſt nicht nur ein ſtetes Bewegen im Raume, ſondern auch „ein ſtetes Bewegen und damit Werden in der Zeit.“ Denn es dauert nur, indem es „wiederholt oder von Neuem geſetzt wird, und indem es wiederholt geſetzt iſt, wird es von Neuem; und mithin iſt es nicht die Zeit, welche fort und fort durch das Beſtehen des Endlichen erzeugt wird, ſondern unſre Exiſtenz iſt es, welche — ſo lange ſie beſteht — in der ausgedehnt vorhandenen unendlichen Zeit ſtetig und allmälig ſich ausdehnt“ (dauert). Die Zeit iſt nun aber ebenfalls „keine Größe, ſondern eine Ausdehnung, welche eine Größe vorausſetzt.“ Es muß mithin ein „Subſtrat der unendlichen Zeit“ geben, ein „Seyendes, welches keinen Anfang und kein Ende hat, ſondern die Ewigkeit als ſeine Gegenwart umfaßt.“ Andrerſeits iſt die unendliche Zeit „eine nothwendige Vorausſetzung alles Dauerns.“ Und da „ein Ding nur iſt indem es dauert, und ohne Zeit keine Dauer möglich iſt, ſo iſt das ewig ſeyende Subſtrat der unendlichen Zeit die Vorausſetzung des kosmiſchen Seyns, ohne welche dieſes nicht exiſtiren könnte“ (S. 62 ff. 81 f.). — Der Verf. bemerkt wiederum nicht, daß dieſe Deduction nicht nur mit ſeiner Behauptung von der zeitlichen Unendlichkeit des Weltalls und ſeiner Entwickelung ſchwer zu vereinigen ſeyn dürfte, ſondern auch in ſich ſelbſt ungelöſte Widerſprüche enthält. Denn nach allgemeinem Sprachgebrauch nennen wir Zeit nur die Bewegung, ſofern wir in ihr eine continuirliche Nacheinanderfolge von Momenten unterſcheiden. Auch die Vergangenheit war nur Zeit, weil ſie eine ſolche Bewegung war, und ſie gehört zur Zeit gleichſam als Theil oder Glied derſelben, weil von ihr aus die Bewegung continuirlich in die Gegenwart und Zukunft ſich fortſetzt. Ob und wiefern dieſer Bewegung, die zunächſt nur unſre Vorſtellung iſt, objective Realität zukomme, iſt bekanntlich eine philoſophiſche Streitfrage. Wie man dieſelbe aber auch entſcheiden möge, jedenfalls iſt eine „ſtillſtehende“ Zeit keine Zeit, ſondern müßte mit einem andern Namen bezeichnet werden. Die unendliche Zeit als ſtillſtehende unendliche Ausdehnung kann ſchon darum nicht unter den Begriff der Zeit befaßt werden, weil ſie als ſolche Ausdehnung offenbar daſſelbe iſt was der unendliche Raum. Der Verf. wenigſtens ſagt uns nicht, worin der Unterſchied beider beſtehen ſoll, und wir vermögen keinen zu entdecken. Ebenſo wenig begreifen wir, wie Ein und daſſelbe Seyn „widerholt geſetzt werden“ kann, ohne daß es implicite wiederholt aufgehoben würde, und in welchem Sinne ein ſolches Geſetztwerden die „Dauer“ des endlichen Seyns genannt werden kann. Denn es iſt offenbar unmöglich, Etwas zu ſetzen, was

schon da ist und fortbesteht. Wenn es aber, um von neuem gesetzt zu werden, immer wieder aufgehoben wird und werden muß, so „dauert" es offenbar nicht, sondern wäre in einem beständigen Wechsel zwischen Seyn und Nichtseyn begriffen, d. h. es wäre ein schlechthin Vorübergehendes, ohne alle Dauer. Und wenn endlich die Zeit eine nothwendige Voraussetzung „alles" Dauerns ist, und Dauern, wie der Verf. ausdrücklich erklärt, so viel wie Existiren ist, so ist die Zeit nothwendig auch die Voraussetzung des ungewordenen absoluten Seyns, das, wenn Dauern Existiren ist, doch auch nur existiren kann, sofern und indem es dauert! —

Nachdem der Verf. auf die angegebene — u. E. freilich sehr ungenügende — Weise das Daseyn Gottes wenigstens nach den Grundbestimmungen seines Wesens erwiesen hat, und nachdem er weiter dargethan, daß dieß ewige und unendliche Seyn zugleich als schlechthin unbedingt (absolut) und, sofern es die schöpferische Ursache der Welt und ihres Werdens ist, als absolute Kraft zu fassen sey, sucht er dann durch Reflexionen über die Zweckmäßigkeit, Gesetzlichkeit und Ordnung der Welt und ihrer Entwickelung zu zeigen, daß das Absolute als an und für sich selbstbewußtes, nach Plan und Absicht wirkendes Wesen, als absoluter Geist gedacht werden müsse. Mit diesem Nachweis und mit dem wiederholten Anerkenntniß, daß die Welt nicht identisch mit dem Absoluten, sondern wesentlich von ihm unterschieden sey, glaubt er dem s. g. Theismus Genüge gethan und die Wahrheit, die ihm zukomme, erhärtet zu haben *). Aber auch der Pantheismus solle und müsse befriedigt werden. Denn auch der pantheistischen Weltanschauung, welche die Identität von Gott und Welt behaupte, inhärire eine Wahrheit, indem die „unerbittliche Logik" zeige, daß „das kosmische Seyn nicht außer dem Absoluten noch auch in ihm als ein Andres (von ihm Verschiedenes) seyn könne, ohne die Absolutheit —

*) Dabei berührt er auch das Problem des Selbstbewußtseyns, und meint, daß das Selbstbewußtseyn nicht auf Unterscheidung, sondern auf der dem Denkvermögen eigenthümlichen und in seiner Natur gründenden Wirkung auf sich selbst beruhe, womit es zugleich eine Gegenwirkung erfahre und dadurch sich selbst bestimme (S. 137 f. 147). Allein wie ist ein Wirken auf sich selbst denkbar, ohne daß das wirkende Selbst (Subject) von sich selbst als dem Gegenstand seines Wirkens (Object) sich unterscheidet? Das Object wird ja nur zum Object, wenn und indem ihm ein Subject gegenübertritt und umgekehrt; und dieses Gegenüber ist doch nur denkbar auf Grund einer Unterscheidung und Unterschiedenheit des Einen vom Andern. Kurz das schlechthin Identische, Einerlei, kann nicht auf sich selbst wirken, weil es ein Widerspruch ist, daß das Einerlei zugleich zweierlei, zugleich Wirkendes und Gegenstand des Wirkens sey. — Die Schwierigkeiten, die in der Unterscheidung des Selbst von sich selbst liegen, lassen wir hier auf sich beruhen (Vgl. Glauben u. Wissen ꝛc. S. 59 ff.).

und damit die Gottheit Gottes — aufzuheben.“ Nun „wiſſen wir aber, daß die Welt exiſtirt, wir wiſſen ebenſo, daß Gott exiſtirt, und daß die Welt nicht das Abſolute in irgend einer Modification ſeyn kann: denn wir ſahen, daß beide unmöglich mit einander identificirt werden können, weil das Abſolute ſeyend (ewig), das kosmiſche Seyn aber werdend iſt.“ Dieſer Widerſpruch, meint der Verf., finde ſeine Löſung in dem Reſultate, zu dem ſeine Erörterungen geführt haben. Denn danach ſey das endliche Seyn „durch das Abſolute urſachlich bedingt und zwar ſo, daß nicht nur ſeine uranfängliche Entſtehung, ſondern auch ſein ſtetiges Werden oder Beſtehen im Abſoluten gründe.“ Das endliche Seyn ſey ſelbſt nur ein ſtetiges Werden des Endlichen durch das ewig Seyende, „ein Wiederholtgeſetztwerden durch das Abſolute in immer höheren Stufen der Entwickelung.“ Und ſonach ſey die Schöpfung zu faſſen als „die ſtetige und unaufhörliche Thätigkeit des Abſoluten: die Schöpfung exiſtirt, aber nicht als das Werk, ſondern als das Wirken, nicht als die That, ſondern als die Thätigkeit des Abſoluten; denn ſie iſt kein Seyendes, ſondern ein Werdendes, ſie iſt nicht ein vollendet in ſich ruhendes, ſondern in ſteter Veränderung, ſtetem Werden und Fortbilden begriffenes Ganze“ (S. 158). — Jeder ſieht, daß dieſe Löſung keine Löſung, ſondern nur eine Verſchärfung des obigen Widerſpruchs iſt. Denn in welchem Verhältniß ſteht die Thätigkeit des Abſoluten zu ſeinem abſoluten Seyn und Weſen? Offenbar kann ſie doch nur gefaßt werden als eine Modification oder Qualification ſeines Weſens, in welche das abſolute Seyn übergeht, indem es als abſolute Kraft in Thätigkeit übergeht. Eben damit aber wird auch die Schöpfung (Welt) zu einer Modification oder Qualification des Abſoluten. Daſſelbe folgt, wenn man etwa die Thätigkeit des Abſoluten als ſeine Selbſtbeſtimmung faſſen wollte. Denn eben damit wird ſie ja zu einer Beſtimmtheit ſeiner ſelbſt, ſeines eignen Seyns und Weſens. Sonach aber iſt die Schöpfung nichts für ſich, ſie fällt mit dem Abſoluten dergeſtalt in Identität zuſammen, daß keiner Creatur ein eignes Seyn, eine eigne Thätigkeit geſchweige denn ein Selbſt, eine Individualität zukommen und alſo Selbſtbewußtſeyn, Selbſtbeſtimmung, Freiheit der Creatur nur auf Täuſchung und Illuſion beruhen kann. Denn die immer nur werdende Creatur iſt ja nur ein Moment (Act) der ſtetigen unaufhörlichen Thätigkeit des Abſoluten, und ihre ſcheinbare eigene Thätigkeit, die ja wiederum nur ein Moment ihres Werdens iſt, kann daher nicht ihr Thun, ſondern nur das Thun des Abſoluten ſeyn. Damit haben wir den Pantheismus in ſeiner ſchlimmſten Geſtalt, in ſeinem entſchiedenſten Widerſpruch mit der theiſtiſchen Weltanſchauung; — aber auch zu-

gleich im Widerspruche mit sich selbst. Denn u. E. ist es ein ungelöster Widerspruch, daß das Absolute, wie es der Verf. bestimmt hat, als das ewige Seyn im Gegensatz zu dem weltlichen Werden doch zugleich in seiner Thätigkeit eben dieses weltliche Werden selbst seyn soll! —

Der Verf. ist nicht ohne Scharfsinn. Wir erkennen in ihm das edle Streben, sich über die wichtigsten Fragen und höchsten Interessen der Menschheit aufzuklären. Aber er scheint die Schwierigkeiten, die einer Beantwortung dieser Fragen entgegenstehen, nicht genügend ermessen zu haben, und läßt sich von einer Idee, von einer Schlußfolgerung, einer scheinbaren Lösung hervortretender Widersprüche zu leicht hinreißen, ohne zu erwägen, ob die Lösung nicht selbst Widersprüche in sich birgt oder zu neuen schlimmeren Widersprüchen hinführt. —

H. Ulrici.

System und Geschichte des Naturalismus oder Neuste Forschungsresultate von Eduard Löwenthal, Dr. philos. 1. Abtheilung: System des Naturalismus. 2. Auflage. Leipzig, Voigt, 1861.

Das kleine Schriftchen charakterisirt Geist und Tendenz, in der es geschrieben ist, sogleich durch das Motto, mit welchem das Titelblatt geschmückt ist. Es lautet:

„Die Zeit, sie naht, wo durch des Wissens Macht
Die Götter fallen, die Altäre wanken;
Wo die Natur allein als Heil'genbild,
Als Offenbarung die Vernunft nur gilt.
— Die Kirche stürzt im Sturme der Gedanken!"

Die Verse sind aus der (uns unbekannten) Tragödie des Verf. „Arnold von Brescia" entlehnt. Wenn der für die evangelische Wahrheit begeisterte Arnold, dem keine Abweichung vom christlichen Dogma nachgewiesen werden konnte, der vielmehr bekanntlich gerade aus kirchlich-religiösen und sittlichen Gründen die weltliche Macht und die daraus sich entwickelnde Sittenverderbniß von Pabst und Klerus bekämpfte, solche Reden geführt hätte, so hätte er sich als einen sehr schlechten Propheten erwiesen. Denn die Zeit, die jene Verse als „nahend" bezeichnen, ist nach mehr als 700 Jahren noch nicht gekommen; die Kirche und die Altäre stehen noch immer; und der Verf. sieht sich daher genöthigt, selbst Hand anzulegen, um die „Götter" zu stürzen und die Natur zum „Heiligenbild" umzugestalten.

Zu diesem Zweck sucht er, wie sein vermeintliches Vorbild, einen „Sturm von Gedanken" zu erregen. Aber wenn wir diese Gedanken nicht bloß gläubig aufnehmen — was ja ganz gegen des Verf. Sinn und Absicht wäre, — sondern sie einer genaueren wissenschaftlichen Prüfung unterziehen, so erscheint es doch

sehr zweifelhaft, ob sie mehr als bloßer Wind sind, und ob sie also geeignet seyn dürften, die Kirche und ihre Altäre, die seit achtzehnhundert Jahren schon manchem Sturme getrotzt haben, zu Falle zu bringen. Uns wenigstens hat es nicht gelingen wollen, unter diesen „neusten Forschungsresultaten" des Verf. auch nur Eines zu entdecken, das Kraft und Bedeutung genug besäße, das Gebäude der alten christlich-theistischen Weltanschauung auch nur im Entferntesten zu erschüttern. Bloß den Vorzug hat dieß „System des Naturalismus" vor allen bisherigen religiösen wie philosophischen Weltanschauungen voraus, daß es sich einer ganz außerordentlichen Kürze rühmen kann. Denn dieses „System" entwickelt sich in noch nicht vollen 28 Seiten; es ist also äußerst übersichtlich, es bedarf kaum des Aufwands von Einer Stunde, um es kennen zu lernen. Dadurch allerdings wird es unserer Zeit, in welcher kaum der Säugling noch Zeit zur Erfüllung seiner Lebensaufgaben hat, sich besonders empfehlen. Allein die Kürze, obwohl eine Zierde jeder Darstellung, kann doch ebensowohl den Irrthum und Unsinn als den Sinn und die Wahrheit schmücken. Ob das Erste oder Zweite hier der Fall sey, möge der geneigte Leser selbst beurtheilen. Wir legen ihm die Grundgedanken des Verf., begleitet von einigen kurzen kritischen Bemerkungen, vor.

Der erste Satz des ersten Kapitels, der „Lehre vom absoluten Seyn," lautet: „Was kein Ende hat, kann keinen Anfang haben. Was nicht zerstört werden kann, kann auch nicht erschaffen werden. Der Stoff (die Materie) kann nicht zerstört, also auch nicht erschaffen werden; er ist ohne Ende, also auch ohne Anfang, — ist ewig." — Diese Sätze stellt der Verf. ohne alle weitere Begründung und Rechtfertigung hin: er hält sie also wahrscheinlich für unbestreitbare Principien. Und allerdings, wenn „ohne Ende" (Endlos — Unendlich) so viel bedeutet als schlechthin Gränzenlos, — in welchem Sinne es öfter genommen wird, — so kann das Endlose freilich keinen Anfang haben; denn sonst hätte es wenigstens nach der einen Seite hin eine Gränze, wäre also nicht gränzenlos. Da aber der Verf. die Endlosigkeit des Stoffs nur behauptet, weil er nicht „zerstört werden könne," also Endlosigkeit im Sinne von Unzerstörbarkeit faßt, so müssen wir ihn doch fragen, warum es unmöglich (undenkbar) seyn solle, daß das Unzerstörbare erschaffen sey? Wo liegt der logische Widerspruch, der uns hindert anzunehmen, daß Etwas geschaffen sey, dem der Schöpfer die Bestimmung unaufhebbarer Dauer gegeben? Der Verf. hüllt sich in das Schweigen der Weisheit; ja er sagt uns nicht einmal, woher er weiß, daß der s. g. Stoff unzerstörbar ist. Vielleicht, weil er aus „unendlich kleinen getrennten und identischen Stoff-

theilchen" oder „gleichartigen Atomen" (§. 6) besteht, und weil es allerdings unsern Chemikern und Physikern bisher noch nicht gelungen ist, diese Stofftheilchen zu zerstören. Allein wenn wir sie auch nicht zu zerstören vermögen, so folgt daraus doch keineswegs, daß sie an sich, schlechthin unzerstörbar sind. Warum könnten sie nicht gerade als Atome dadurch zerstört werden, daß ihre „Getrenntheit" aufgehoben und sie zu Einer, schlechthin continuirlichen, unlösbaren Masse vereinigt würden, womit ihr Atomseyn aufgehoben und somit der Stoff, wie ihn der Verf. annimmt, so gewiß zerstört wäre, so gewiß umgekehrt ein Haus oder Schiff zerstört ist, wenn es verbrennt oder sonst wie in seine Bestandtheile (Atome) aufgelöst wird? —

Weil der Stoff „etwas unerschaffen Vorhandenes" ist, so folgert der Verf., ist er „voraussetzungslos," also „unabhängig und unbedingt," mithin „absolut," das „absolute Seyn." Dieses absolute Seyn ist die Voraussetzung der Zeitbegriffe, Anfang und Ende, Vergangenheit und Zukunft. Und da „in ihm alles Seyn begriffen, es selbst Alles und also auch überall ist," so „ist es nicht durch den Begriff des Raumes bedingt, sondern ist an sich selbst der absolute Raum, der als solcher über alle räumliche Verhältnisse erhaben ist." — Mit diesen raschen Sätzen hüpft der Verf. über die schwierigen Begriffe von Raum und Zeit hinweg, um sogleich die gewichtige „Anmerkung" hinzuzufügen: „Sofern das absolute Seyn (der Stoff) alles Seyn überhaupt ist, und es nichts giebt, was nicht in ihm ist, so giebt es für dasselbe kein „Außen," also auch keine Außeneindrücke, die es zur Unterscheidung seiner selbst von dem Außenseyn (interlectio sui ex aliis — intellectus), zum Selbstbewußtseyn bringen müßten: wo nichts Zweites vorhanden und entgegengesetzt ist, da giebt es kein Selbst, und wo es kein Selbst giebt, da giebt es kein Selbstbewußtseyn. Daraus geht hervor, daß das absolute Seyn kein Bewußtseyn haben kann. Damit ist sowohl der Theismus wie der Pantheismus widerlegt." — Allerdings ist des Verf. Lehre weder Theismus noch Pantheismus, sondern einfacher Atheismus. Aber daß er durch die obigen Sätze den Theismus und Pantheismus „widerlegt" habe, ist eine jener selbstgefälligen Illusionen, die zwar vom Standpunkt des Materialismus durchaus unbegreiflich erscheinen — denn sie sind ja völlig grundlose, selbstgemachte, willkührliche Vorstellungen, — denen wir aber bei den Materialisten ganz ebenso häufig begegnen wie bei ihren Gegnern. Denn es ist zwar richtig, daß das Selbstbewußtseyn auf Unterscheidung beruht, aber keineswegs nothwendig auf der Unterscheidung von einem „Außen" oder „Außenseyn." Im Gegentheil, unser Bewußtseyn beginnt mit der Unterscheidung unsrer Empfindungen,

Gefühle, Vorstellungen ꝛc. von unserm empfindenden, fühlenden, vorstellenden (unterscheidenden) Selbst. Und unsre Empfindungen, Gefühle ꝛc. sind so wenig ein „Außen" für uns und unser Selbst, daß wir durch sie allein nicht einmal Kunde von einem Seyn außer uns erhalten. Das sind so bekannte Dinge, so feststehende Thatsachen, daß man selbst einen Materialisten daran zu erinnern nicht nöthig haben sollte. Sogar des Verf. „absolutes Seyn," sofern es doch das All, das Ganze des Seyns, „in welchem alles Seyn begriffen ist," bezeichnet, könnte mithin sehr wohl von dem, was in ihm begriffen ist, von den „unendlich kleinen Stofftheilchen," sich unterscheiden und ihm damit jenes Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn zukommen, das der moderne Pantheismus seinem Gotte zu vindiciren pflegt. Jedenfalls könnte jedes einzelne Atom von den andern außer ihm sich unterscheiden; und da sämmtliche Atome „identisch (gleichartig)" seyn sollen, so würde das Selbstbewußtseyn jedes einzelnen Atoms identisch seyn mit dem aller übrigen, und somit käme in jedem einzelnen Atom das Seyn aller, also „das absolute Seyn," zum Bewußtseyn seiner selbst! Sogar des Verf. absolutes Seyn könnte also immerhin Bewußtseyn haben!

Nach dem Verf. indeß weiß das absolute Seyn nichts von sich selbst. Aber auch wir wissen noch nichts von ihm. Denn die Bezeichnungen desselben als Stoff, als anfangs- und endloses, unerschaffenes, unbedingtes Seyn sind bloße leere Namen mit rein negativen Prädicaten. Was das Seyn, die Qualität (Beschaffenheit) des Stoffs sey, erfahren wir erst im §. 6. „Das absolute Seyn (der Stoff), welches alles an sich und an sich das „Alles" ist, hat als Ausgang alles Gewesenseyns und Seynwerdens zur ersten Eigenschaft das **Beharren.** Die Beharrungsform des absoluten Seyns ist überall die der unendlich kleinen, getrennten und identischen Stofftheilchen (gleichartiger Atome)." — Wir halten zwar unsrerseits eine „unendliche" Kleinheit, d. h. eine Kleinheit ohne Gränzen, also ein Etwas, dessen Größe (Ausdehnung) in's Unendliche vermindert werden kann, ohne daß jemals seine wirkliche Größe (Kleinheit) erreicht und erfaßt wird, für schlechthin undenkbar: denn jeder progessus in infinitum ist ein leerer sinnloser Name, weil er einen schlechthin unvollziehbaren Gedanken bezeichnet. Wir begreifen zwar ebenso wenig, wie von einer „Beharrungsform die Rede seyn kann, und noch weniger, was der Verf. meint, wenn er weiter behauptet, die Atome seyen „die unendlich kleinen, getrennten Beharrungsformen des absoluten Seyns" (§. 7). Denn „Beharren" besagt doch nur, daß Etwas schlechthin sich selber gleich bleibt, also reine, unwandelbare (ruhend-dauernde) Identität mit sich, bei der offenbar von einem Unter-

schiede zwischen Inhalt und Form, und also von einer Form überhaupt nicht die Rede seyn kann. Und die Atome als die „Beharrungsformen," ja als die „unendlich kleinen" Beharrungsformen des absoluten Seyns zu bezeichnen, während doch letzteres selbst nur in den Atomen besteht und außer denselben schlechthin Nichts ist, scheint uns geradezu widersinnig zu seyn.

Dennoch ist jener §. der Schlüssel zu dem ganzen System des Verf. Denn aus diesem Begriff „der Beharrungseigenschaft" und resp. der Atome als der „Beharrungsformen des absoluten Seyns" spinnt er die Hauptfäden seiner ganzen Philosophie heraus. Sogleich im nächsten §. erklärt er: „Die Beharrungseigenschaft der Atome ist identisch mit dem, was man ihre Schwere nennt;" und fügt hinzu: „In dem Beharrungsgrade der verschiedenen Beharrungsformen liegt ihre Aggregirungs-, resp. Verdichtungspotenz und damit ihr s. g. specifisches Gewicht ausgedrückt: die s. g. Atomgewichte sind in Wirklichkeit noch specifische Aggregatgewichte." — Mit Einem Schlage also erhalten wir Auskunft über das Wesen der Schwere wie über den Grund der verschiedenen Aggregatzustände und specifischen Gewichte der Körper. Schade nur, daß diese Auskunft, ganz abgesehen von ihrem sonstigen wissenschaftlichen Werthe, von vorn herein eine contradictio in adjecto enthält. Denn die Atome, welche der Verf. mehrmals ausdrücklich für „gleichartig" und „unter sich identisch," und ebenso ausdrücklich für die unendlich kleinen „Beharrungsformen" des absoluten Seyns, also für die gleichartigen, unter sich identischen Beharrungsformen desselben erklärt, können doch unmöglich zugleich „verschiedene Beharrungsformen" von verschiedenem „Beharrungsgrade" seyn. Sonst wäre wenigstens nicht einzusehen, warum es nicht auch einen viereckigen Triangel oder ein hölzernes Eisen geben könnte. — Im Folgenden verwerthet dann der Verf. die von ihm decretirte Identität der Schwere mit der „Beharrungseigenschaft," indem er seine Theorie näher dahin entwickelt: „Die Atome als die unendlich kleinen Beharrungsformen des absoluten Seyns sind einzeln für sich in dem absoluten Raume räumlichen Verhältnissen unterworfen. Diese räumlichen Verhältnisse sind das Nebeneinander, Uebereinander und Untereinander. Das obere Atom läßt das untere nicht nach oben an seine Stelle kommen, sondern hält es in seiner Unterordnung (Beharrung von oben, — positiver Druck); das untere Atom läßt das obere nicht nach unten in seine Stelle kommen (Beharrung von unten, Trageigenschaft („Trägheit") oder negativer Druck); die nebenbefindlichen Atome lassen das mittlere nicht an ihre Stelle kommen (Horizontalbeharrung, Gleichgewicht). Dieser allseitige Druck (Gesammtbeharrung) be-

wirkt engere Verbindungen (Aggregatzuſtände, Geſammtformen). Die unendlich kleinen Beharrungsformen erſcheinen *als* ſolche nur, wenn ſich eine Stoffregion infolge von Aggregirungen in der höchſten Potenz ausgedehnt hat" (§. 8). — Haben wir es uns gefallen laſſen müſſen, daß die ſ. g. Beharrungseigenſchaft ohne Weiteres mit der Schwere identificirt ward, ſo erhält ſie nun auch noch das Vermögen zu drücken, und zwar poſitiv und negativ zu drücken; und demgemäß wehrt ſich jedes Atom gegen das andre und „läßt es nicht an ſeine Stelle kommen." Freilich ſetzt dieſe Abwehr voraus, daß ein Atom das andre aus ſeiner Stelle zu verdrängen *vermöchte* oder wenigſtens einen Verſuch dazu machen *könnte*, — was ſchlechthin unmöglich iſt, da jedes Atom ja nur eine *Beharrungsform* ſeyn ſoll und alſo nothwendig *beharrt* als das *was* es iſt wie an dem Orte *wo* es iſt. Denn mit der Beharrungseigenſchaft als Grundqualität, von der allein bisher die Rede geweſen, iſt ja den Atomen das Vermögen ſich zu bewegen ſchlechthin abgeſprochen, ſo daß ſie nur durch einen Stoß von außen in Bewegung kommen könnten. Ohne einen ſolchen Stoß kann mithin das Vermögen des Drucks (Widerſtands), auch *wenn* es ihnen zukäme, doch niemals ausgeübt werden. Allein das kümmert den Verf. nicht: er läßt die Atome nicht nur einander drücken, ſondern „dieſer allſeitige Druck *bewirkt* auch engere Verbindungen, Aggregat-Zuſtände, Geſammtformen." Darin liegt wiederum eine offenbare contradictio in adjecto. Denn wenn der angeblich poſitive Druck nur „*Beharrung* von oben," der negative nur „*Beharrung* von unten," der allſeitige Druck nur „*Geſammtbeharrung*" iſt, ſo kann ja durch ihn ſchlechthin *nichts* „bewirkt" werden: in dieſer „Geſammt*beharrung*" bleibt ja vielmehr nothwendig Alles beim Alten, gleichgültig, ob die Atome verſchiedene Beharrungsgrade haben oder nicht! — Gleichwohl „bewirken" die verſchiedenen Beharrungen von oben und von unten noch andre merkwürdige Dinge. Nachdem der Verf. bemerkt hat, daß „das Aggregat immer ſchwerer (beharrender) ſey und einen größeren Druck ausübe als die getrennten Atome," fährt er ohne weiteres fort: „Am Fußpunkte der Atomſäule (Luftſäule), wo dieſe *als ſolche* keine Beharrung von unten, keinen negativen Druck mehr beſitzt, verdrängen zwei aggregirte Atome das unterſte letzte, da ſie bei *demſelben Raume* doppelte Beharrung von oben, doppelten poſitiven Druck ausüben auf das einzelne unterſte Atom; ſie verdrängen dieſes, — *fallen* auf das Geſammtſtoffaggregat (den betreffenden Weltkörper). Darauf beruht auch die nach unten anwachſende Schnelligkeit des Fallens." — Es wird uns zwar mit keinem Worte geſagt, wo und wie dieſe „Atom- oder Luftſäule" entſteht, und wie ſie zu einem

„Fußpunkte“ kommt, infolge dessen sie „als solche“ keine Beharrung von unten mehr besitzt, also keine Atome unter sich mehr hat und somit im schlechthin Leeren schwebt! Wohl aber erfahren wir, daß es eine Schwerkraft im bisherigen Sinne, eine gegenseitige Anziehungskraft der Körpermassen gar nicht giebt, und daß also die Newtonsche Erklärung des Weltenbaus aus dem bekannten Gesetze der Gravitation aufgegeben werden muß. Wie das Fallen „nicht auf einer Anziehungskraft des größeren Gesammtaggregats oder Weltkörpers beruht“ (§. 10), so ziehen auch die Weltkörper sich nicht gegenseitig an, sondern „die Luft- oder Atomsäule über unsrer Erde trägt die über uns befindlichen Weltkörper oder Atommassen; ebenso wird auch unsre Erde von einer untern Luftsäule getragen und so fort in's Unendliche: je größer die Atomsäule, einen desto größern Weltkörper läßt ihr Beharrungsgrad zu, — einen desto größern trägt sie“ (§. 11)! — Freilich fragt es sich nun, wie in diesem allgemeinen Tragesystem eine Bewegung der Weltkörper, die doch eine unbestreitbare Thatsache ist, möglich seyn soll. Aber auch dafür weiß der Verf. Rath. „Der positive, negative und Horizontaldruck oder die Beharrung von oben, von unten und die Seitenbeharrung erzeugen nicht nur die s. g. Molecular- oder Massenbewegung der einzelnen, nicht förmlich verdichteten Atome“ (§. 12), sondern „die Beharrungseigenschaft des Stoffes und nur diese ist es, was man die Kraft nennt. Beim absoluten Seyn (dem Stoffe an sich) ist die Beharrungseigenschaft oder Kraft eine absolute. Bei den unendlich kleinen Beharrungsformen (Atomen) ist auch die Beharrungseigenschaft eine entsprechende“ (§. 14). „Gleichmäßige Beharrung ist Ruhe; länger andauernde gleichmäßige Beharrung erzeugt Aggregirung (Verdichtung) der Beharrungsformen und dadurch verschiedene Beharrungsgrade, — Bewegung (bewegende und bewegte Kraft)“ (§. 15). — Die Beharrungseigenschaft des Stoffes ist also der Grund aller Bewegung, weil sie identisch ist mit der „Kraft“! Aber bei Lichte besehen ist sie es doch wieder nicht, welche die Bewegung erzeugt, sondern in Wahrheit ist die Zeit rein als solche die Ursache aller Bewegung. Denn nur die „länger andauernde Beharrung,“ also die längere Zeit des an sich „gleichmäßigen“ und damit „ruhigen“ Beharrens, „erzeugt“ Aggregirungen der Atome und dadurch verschiedene Beharrungsgrade, und damit erst ist zugleich „Bewegung, bewegende und bewegte Kraft“ gegeben! —

Wir überlassen es den Physikern, diese neue Theorie, aus welcher der Verf. weiter die Cohäsion und Krystallisation, die Expansion und den „als Wärmeschwingung sich kundgebenden Expansionsrückschlag“ ꝛc. ableitet, sich zu Nutze zu machen. Wir

ſind unſrerſeits außer Stande, ihr einen Sinn abzugewinnen. Uns erſcheint es als eine reine contradictio in adjecto, daß die Zeit, welche die Bewegung voraus ſetzt indem ſie ſelbſt nur als eine Bewegung von Moment zu Moment gedacht werden kann, die Urſache aller Bewegung ſeyn ſoll. Uns erſcheint die Beharrung als Grund der Bewegung ebenſo undenkbar wie etwa das Liegen als Grund des Gehens. Wir conſtatiren daher nur, daß der Verf. den Begriff der Beharrung noch weiter ausbeutet, indem ihm das, was wir Willen nennen, nur die „Selbſtbeharrung" derjenigen Weſen iſt, die er als „Selbſtformen" bezeichnet und unter denen er die „thieriſchen Individuen," den Menſchen miteingeſchloſſen, verſteht. Von dieſer Begriffsbeſtimmung aus kommt er ſogar zu einer, wenn auch ſehr eigenthümlichen Freiheit des Willens, indem er bemerkt: „Soweit die Selbſtbeharrung der Selbſtformen ſich geltend machen kann gegenüber der Außenbeharrung der Geſammtſtoffregion und gegenüber anderen Selbſtformen reſp. Einzelformen, inſoweit iſt die Selbſtbeharrung wirklich eine ſolche, — inſoweit iſt der Wille frei" (§. 82). Da wir in dieſem Satze wiederum nur eine contradictio in adjecto erblicken können, ſo — hoffen wir, mit den angeführten Proben das Unternehmen des Verf., den Materialismus in ein Syſtem zu bringen, genügend charakteriſirt zu haben. Uns erſcheint danach dieſes angebliche „Syſtem" freilich nur als ein Convolut von Widerſprüchen. Gleichwohl hat daſſelbe in kurzer Zeit bereits die zweite Auflage erlebt. Wir würden uns indeß nicht wundern, wenn es noch eine dritte und vierte und zehnte Auflage erleben ſollte. Denn da heutzutage ein philoſophiſches Werk ſehr wohlfeil ſeyn muß, wenn es noch Leſer und Käufer finden ſoll, ſo zeichnet ſich das Schriftchen des Verf. durch den großen Vorzug aus, daß es unbeſtreitbar zu den in jeder Beziehung wohlfeilſten Producten gehört, welche die neuere Literatur der Philoſophie aufzuweiſen hat.

H. Ulrici.

Nothwendig gewordene Erwiderung gegen Hrn. Prof. Dr. Frohſchammer's „Erklärung" im vorigen Heft dieſer Zeitſchrift.

Die Erklärung des Herrn Prof. Dr. Frohſchammer (Bd. XL. Heft 1 p. 175) gegen die mit meinem Vornamen unterſchriebene Kritik ſeiner Naturphiloſophie (Bd. XXXIX. Heft 2 p. 298 sq.) nöthigt mich den geehrten Leſern gegenüber zu einer kurzen Darlegung des Standpunktes, von dem aus ich und der Hr. Prof. vor dieſelben traten.

Da sich Dr. Frohschammer bereits in einem paar Werken als Reformator der Philosophie gerirte und ohne Verständniß der ersten deutschen Denker nicht selten seinen Mißverstand derselben gebührend zurechtwies, so glaubte ich, als ich einen neuen reformatorischen Versuch desselben Verf. sah, daß es an der Zeit sey, den Geist dieser Reformation aufzudecken. Was ich zu diesem Behufe that; war gewiß das Einfachste. Ich ließ das Werk selbst reden, verband verwandte Stellen und verglich; — das Resultat findet sich in meinem Artikel; — er mußte eine scharfe Verwahrung gegen ein derartiges wissenschaftliches Verfahren enthalten. Und ich muß diese Verwahrung um so mehr aufrecht erhalten, als ich bereits hierin nicht mehr allein stehe, indem der rühmlich bekannte Philosoph Prof. Fr. Hoffmann im letzten Hefte der Zeitschrift „der Gedanke von Michelet" ꝛc. in einem gleichen Tone solch eine Reformation der Philosophie zurückweist.

Es leuchtet jedem ein, daß solchen Verwahrungen nur mit logischen Gründen geantwortet werden darf; der Hr. Prof. aber findet dies nicht seiner Würde gemäß. Da ich im Interesse voller Unpartheilichkeit die Unvorsichtigkeit begangen, meinen Namen zu halbiren, veranlaßt dies den Hrn. Prof. — durch die für unmöglich gehaltene scharfe Beurtheilung in blinde Wuth gejagt — wie Ritter Don Quixote gegen den Ungenannten und Ungekannten mit wegwerfenden Redensarten auszufallen. — Im Interesse der Wissenschaft und seiner selbst bedauere ich die reizbaren Nerven des Verf.; sie ließen ihn weder zu einer ruhigen Betrachtung der Sachlage, noch zu dem, was er seiner Professorenwürde schuldet, kommen. Dies ferner zu verhüten, öffne ich mein Visir und werde es nie mehr in den folgenden wissenschaftlichen Kämpfen gegen ihn schließen.

München im Januar 1862.

Dr. **Eberhard Zirngiebl.**

Bibliographie.

I. Verzeichniß

der im In- und Ausland neu erschienenen philosophischen Schriften.

N. Arnott: A Survey of Human Progress from the Savage State to the Highest Civilization yet attained; a Progress as little perceived by the Multitude in any Age as is the slow growing of a tree etc. London, Longman, 1861. (6½ Sh.)

F. Attardi: Teoria della Vita. Milano, G Civelli, 1861.

Lord Bacon's Life and Writings. An Answer to Mr. Hepworth Dixon's „Personal History of Lord Bacon". London. Saunders, 1861.

A. Bain (Prof of Logic): On the Study of Character, including an Estimate of Phrenology. London, Parker, 1861. (9 Sh.)

K. M. Banerjea: Dialogues on the Hindu Philosophy comprising the Nyaya, the Sankhya and Vedant, to which is added a discussion of the Authority of the Vedas. 2 Vols. London, Allen, 1862. (21 Sh.)

C. Bernval: Théorie de l'Autorité appliquée aux nations modernes. Traduit et annoté par E. Vachin. 2 Vols. Paris, Didier, 1861. (14 Fr.)

L. Bienvenu: L'Eglise, l'Etat et la Liberté. Paris, 1861.

E. Bonnier: Abélard et St. Bernhard, la Philosophie et l'Eglise au douzième siècle. Paris, Douniol, 1862.

A. Bühler: Theokrisis; Ideen über Gott und Welt zur Versöhnung des Theismus und Pantheismus. Berlin, Nikolai, 1861. (1 1/3 Thlr.)

H. Bushnell: Nature and the Supernatural. London, Low, 1861. (6 Sh.)

M. Carriere: Lessing. Schiller. Göthe. Jean Paul. Vier Denkreden auf Deutsche Dichter. Gießen, Ricker, 1862.

J. Challis (Professor of Astronomy etc. in the University of Cambridge): Creation in Plan and in Progress. An Essay on the First Chaptre of Genesis. London, Macmillan, 1861. (3½ Sh.)

H. M. Chalybäus: Fundamentalphilosophie. Ein Versuch, das System der Philosophie auf ein Realprincip zu gründen. Kiel, E. Homann, 1861. (20 Sgr.)

E. Charles: Roger Bacon, sa vie, ses oeuvres, ses doctrines, d'après des documens inédits. Paris, 1861.

H. Contzen: Thomas von Aquino als volkswissenschaftlicher Schriftsteller. Ein Beitrag zur national-ökonomischen Dogmengeschichte des Mittelalters. Leipzig, Lehmann, 1861. (5 Sgr.)

J. M' Cosh: The Association of Ideas and its Influence on the Training of the Mind. A Lecture. 3 Edition. London, Simpkin, 1861. (3 d.)

V. Cousin: Introduction à l'histoire de la philosophie. 4me édition. Paris, 1861.

— —: Histoire générale de la philosophie. 4me Edition. Paris, 1861.

— —: La philosophie de Locke. 4me édition. Paris, 1861.

J. G. Dreßler: Ist Benecke Materialist? Ein Beitrag zur Orientirung über Benecke's System der Psychologie, mit Rücksicht auf verschiedene Einwürfe gegen dasselbe. Zunächst als Abwehr eines Angriffs des Hrn. Pfarrers Gieseler. Berlin, Mittler, 1862. (15 Sgr.)

— —: Kurze Charakteristik der sämmtlichen Werke Benecke's nach der Zeitfolge ihres Erscheinens (Separatabdr. aus Benecke's Lehrb. d. Psychol. 3. Aufl.). Berlin, Mittler, 1861. (3 Sgr.)

A. Dumesnil: L'Immortalité. Paris, Dentu, 1861.

A. Eberhard: Monotheistische Philosophie. Grundgedanken einer positiven Philosophie. München, Lentner, 1861. (27 Sgr.)

R. W. Emerson: Die Führung des Lebens, Gedanken und Studien. In's Deutsche übertragen von F. S. von Mühlberg. Leipzig, Steinacker, 1862. (25 Sgr.)

G. Flügel: Mani, seine Lehre und seine Schriften. Ein Beitrag zur Geschichte des Manichäismus. Aus dem Fihrist des Abu'lfaradsch Muhammad ben Ischak al Warrak ꝛc. im Text nebst Uebersetzung, Commentar und Index zum ersten Mal herausgegeben. Leipzig, Brockhaus, 1862. (3 1/3 Thlr.)

A. Foucher de Careil: Leibnitz, la Philosophie juive et la Cabala. 3 Lectures à l'Académie des Sciences morales et politiques avec les Manuscrits inédits de Leibnitz. Paris, Durand, 1861.

Ad. Frank (de l'Institut): Etudes Orientales. Paris, Lévy, 1861. (über die religiösen Ideen ꝛc.)

J. Frauenstädt: Arthur Schopenhauer: Lichtstrahlen aus seinen Werken. Mit einer Biographie und Charakteristik Schopenhauers. Leipzig, Brockhaus, 1862. (1 1/3 Thlr.)

J. Frohschammer: Athenäum. Philosophische Zeitschrift. Erstes Heft. München, Lentner, 1862. (jährl. 4 Hefte, 3 Thlr. 20 Sgr.)

E. German: Schöpfergeist und Weltstoff oder die Welt im Werden. Ein Beitrag zu der Frage: welche religiösen Vorstellungen gewinnt unsre Zeit aus einer denkenden Betrachtung des Weltganzen. Berlin, Reimer, 1862. (20 Sgr.)

V. Gioberti: Opere inedite. Vol. VI: Pensieri di V. Gioberti, Miscellanea Vol. II. Torino, Botta, 1860.

E. Gorelli: Antonio Rosmini. Torino, Unione tipocrafica, 1861.

E. Greith: Die Deutsche Mystik im Prediger-Orden (von 1250—1350) nach ihren Grundlehren, Liedern und Lebensbildern aus handschriftlichen Quellen. Freiburg, Herder, 1861. (2 Thlr.)

K. Güntner: Das Seelenleben des Menschen im gesunden und kranken Zustande in Bezug auf Zurechnung vor den Gerichtshöfen für Aerzte und Juristen. Wien, Kober, 1861. (1 Thlr. 18 Sgr.)

W. Gwinner: Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgang dargestellt. Ein Blick auf sein Leben, seinen Charakter und seine Lehre. Leipzig, Brockhaus, 1862. (1 Thlr. 15 Sgr.)

D. Hahn: Recht und Licht. Das Gottleben in der Natur und im Menschen rhythmisch dargestellt. Stuttgart, Rommelsbacher, 1861. (1 Thlr. 6 Sgr.)

G. Harris: Civilization Considered as a Science in Relation to its Essence, its Elements and its End. London, Bell, 1861. (12 Sh.)

E. Hebler: Lessing. Studien. Bern, Huber, 1862.

M. Heinze: Stoicorum de affectibus doctrina. Dissertatio. Berolini, 1861.

J. Held: Staat und Gesellschaft vom Standpunkte der Geschichte der Menschheit und des Staats. Mit besondrer Rücksicht auf die politisch-socialen Fragen unsrer Zeit. 1. Theil: Grundanschauungen über Staat und Gesellschaft. Leipzig, Brockhaus, 1862. (3 Thlr.)

Hereford (Bishop of): The Fathers of Greek Philosophy. London, Black, 1862.

F. Hipler: Dionysius der Areopagite. Untersuchungen über die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der unter diesem Namen vorhandenen Schriften. Regensburg, Manz, 1861. (25 Sgr.)

G. Jennings: Logicae seu philosophiae rationalis elementa. Cura cet. London, Duffy, 1861.

P. de Jonvencel: Genèse selon la science. Paris, Garnier, 1861.

D. Kastner: Religiöse Studien über die wichtigsten Fragen des Glaubens mit besondrer Berücksichtigung der Jetztzeit. Linz, Haslinger, 1862. (1 Thlr.)

W. Kaulich: Das speculative System des Johannes Scotus Erigena. (Aus den Abhandl. der k. Böhm. Gesellschaft der Wissenschaften Bd. XI.) Prag, Gerzabek, 1860. (20 Sgr.)

E. Landsberg: Natur und Gemüth. Eine Studie über den Einfluß des Naturlebens auf die Gemüthswelt. Hannover, Schmorl, 1862. (8 Sgr.)

V. de Laprade: Questions d'art et de morale. Paris, 1861.

R. Lecce: Discorso su le illusioni ideologiche e sul metodo per avere verace scienza del pensiero. Napoli, Mencia, 1860.

Ch. Lenormant: Commentaire sur le Cratyle de Platon. Athènes, Coromélas, 1861.

R. Lenz: Deutsche Dichter und Denker aus der klassischen Zeit. Hamburg, Vereinsbuchhandlung, 1862.

G. D. Lindner: Lehrbuch der formalen Logik nach genetischer Methode. Graz, Wiffner, 1861. (15 Sgr.)

Lord Lindsay: Scepticism; a Retrogressive Movement in Theology and Philosophy, as Contrasted with the Church of England, Catholic and Protestant etc. Two Letters etc. London, Murray, 1861.

P. Livy: La vita dell' Universo. Milano, Brigota, 1860.

J. G. Löwe: Die Philosophie Fichte's nach dem Gesammtergebniß ihrer Entwickelung und in ihrem Verhältniß zu Kant und Spinoza. Mit einem Anhange über den Gottesbegriff Spinoza's und dessen Schicksale. Stuttgart, Nitzschke, 1862. (1 Thlr. 24 Sgr.)

E. Löwenthal: System und Geschichte des Naturalismus. 1. Abtheilung: System des Naturalismus. 3. Auflage. Leipzig, Voigt, 1861. (1½ Thlr.)

L. C. Maret: Filosofia e religione; dignità della ragione umana e necessità della rivelazione divina. Firenze, Cellini, 1861.

L. F. Maury (de l'Institut): Le someil et les rêves. Etudes psychologiques sur les phénomênes et les divers états qui s'y rattachent, suivies de recherches sur le developpement de l'instinct et de l'intelligence etc. Paris, Didier, 1861. (7 Fr.)

A. Mayer: Zur Verständigung über Materialismus und Spiritualismus. Gießen, Ricker, 1861. (1 Thlr. 20 Sgr.)

B. Mazzarelli: La critica della scienza. Torino, 1861.

F. Melillo: Preliminari alla Storia della Filosofia da servire anche come Compendio storico-analitico della stessa. Napoli, Fibreno, 1860.

J. D. Morell: An Introduction to Mental Philosophy, on the Inductive Method. London, Longman, 1862. (12 Sh.)

M. Müller: Lectures on the Science of Language delivered at the Royal Institution of Great Britain. New Edition revised. London, Longman, 1862. (12 Sh.)

W. Nagel: Begleitende Bemerkungen zu Schopenhauers philosophischem System „die Welt als Wille und Vorstellung," als Beitrag zu einer Beurtheilung der darin ausgesprochenen Principien. Bremen, Geisler, 1861. (10 Sgr.)

S. E. Nerva: Introduction à la philosophie des sciences naturelles, à la philosophie de l'histoire et à l'étude des littératures comparées. Turin, Dalmazzo, 1861. (8 Fr.)

Nozioni compendiose di Metafisica, ad uso dei giovinetti. Oneglia, Tasso, 1860.

V. d'Ondes-Reggio: Introduzione su i principj della umana società. Genova, Le Beuf, 1861.

(Origenes): Φιλοσοφούμενα — Philosophumena: haeresium omnium confutatio, opus Origeni adscriptum, e codice parisino recensuit, latine vertit etc. P. Cruice. Paris, 1861.

G. Paruto: I doveri morali e civili insegnati ai giovinetti. 6 Ediz. Torino, Paravia, 1861.

A. Pestalozza (prete Milanese): Elementi di Filosofia. Prima edizione napolitana con note biografiche da S. G. Nocerino. Vol I. Napoli, Marghieri, 1860.

E. F. C. Pfnor: Das Leben, die Natur und ihre Wissenschaften vom philosophischen Standpunkte betrachtet. Eine Rückkehr der Metaphysik zur Natur und ihren Erscheinungen. Karlsruhe, Groos, 1861. (1 Thlr. 20 Sgr.)

N. Pitrelli da Canno: Introduzione alla scienza nuova ed unità di Filosofia in Italia. Napoli, 1861. (3¾ Fr.)

C. Prantl: Geschichte der Logik im Abendlande. Zweiter Band. Leipzig, Hirzel, 1862. (2 Thlr. 10 Sgr.)

A. de Quatrefages: Unité de l'espèce humaine. Paris, Hachette, 1861.

L. Rabus: Johann Jacob Wagner's Leben, Lehre und Bedeutung. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes. Nürnberg, Recknagel, 1862. (20 Sgr.)

G. Ramsay: Instinct and Reason. London, Walton, 1861. (5 Sh.)

— —: Principles of Psychology. London, ibid., 1861. (10½ Sh.)

P. R. Rapin: Histoire du Jansénisme depuis son origine jusqu' en 1644, — publiée par l'abbé Domenech. Paris, 1861.

P. Renand: Nouvelle Symbolique [Religionsphilosophie]. Bruxelles, Lacroix, 1861.

G. D. Rezzente: Filosofia e politica, e loro rapporto coll' Italiana indipendenza. Napoli, 1861.

Ch. Richard: Les Révolutions inévitables dans le globe et l'humanité. Paris, Pagnerre, 1861.

H. Ritter: Histoire de la Philosophie moderne, traduite par M. Challemel-Lacoure. T. III. Paris, Ladrange, 1861.

K. Rosenkranz: Epilegomena zu meiner Wissenschaft der logischen Idee. Eine Replik gegen die Kritik der Herren Michelet und Lassalle. Königsberg, Bornträger, 1862. (20 Sgr.)

H. A. Ruhe: Eugen Aram oder das Verbrechen als Gegenstand der Kunst mit Bezug auf Th. Hood und E. L. Bulwer. Bromberg, Levit, 1861. (10 Sgr.)

F. W. J. von Schelling's Sämmtliche Werke. Erste Abtheilung, zehnter (letzter) Band (sämmtliche Werke 1835—50). Stuttgart, Cotta, 1861. (2 Thlr. 12 Sgr.)

A. Schopenhauer: Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften. Zweite verbesserte u. beträchtlich vermehrte Auflage aus d. handschriftl. Nachlaß des Verf. herausgeg. v. J. Frauenstädt. 2 Bände. Berlin, Hayn, 1862. (5 Thlr.)

G. H. von Schubert: Die Symbolik des Traums. Mit einem Anhang: Die Sprache des Wachens, ein Fragment. 4. Auflage. Nach d. Tode des Verf. herausgeg. v. Dr. F. H. Ranke. Leipzig, Brockhaus, 1862.

J. H. Schulz: Das Ideal oder die Erfüllung des Grundgesetzes in Kunst u. Leben. Verlag des Verf. (Leipzig, Mayer,) 1861. (7½ Sgr.)

Sigwart: Schleiermacher in seinen Beziehungen zu dem Athenäum der beiden Schlegel. Blaubeuren, 1861. (14 Sgr.)

H. Spencer: Education, Intellectual, Moral and Physical. London, Manwaring, 1861. (6 Sh.)

A. Stahr: Fichte, der Held unter den deutschen Denkern. Ein Lebensbild zur Säcularfeier seines Geburtstags (am 19. Mai 1862). Berlin, Janke, 1862. (10 Sgr.)

D. Stewart's Outlines of Moral Philosophy. New Edition. London, 1861. (2 Sh.)

A. de Stourdza: Oeuvres posthumes religieuses, historiques, philosophiques et littéraires. La science des antiquités etc. Paris, Dentu, 1861.

Th. Sträter: Die Composition von Shakespeare's Romeo und Julia. 3 Vorlesungen ꝛc. Bonn, Marcus, 1861. (15 Sgr.)

— —: Studien zur Geschichte der Aesthetik. I: Die Idee des Schönen in der Platonischen Philosophie. Ebd., 1861. (15 Sgr.)

J. Tissot: La Vie dans l'homme. Paris, 1861.

Tomologus: Examination of the Principles of the Scoto-Oxonian Philosophy [Hamiltons and Mansel's] Part. I. London, Chapman, 1861. (5 Sh.)

A. Véra: Prolusioni alla storia della Filosofia ed alla Filosofia della storia. Milano, 1861.

K. Vermehren: Die Autorschaft der dem Aristoteles zugeschriebenen Schrift: *Περὶ Ξενοφάνους, περὶ Ζήνωνος, περὶ Γοργίου.* Eine philosophisch kritische Untersuchung. Jena, Maucke, 1861. (7½ Sgr.)

S. Weiß: Die metaphysische und psychologische Erklärung I. das Daseyn Gottes, II. die Unsterblichkeit u. III. das Böse und das Gute. Theilweise vorgetragen in d. vollk. Loge zur Einigkeit in Danzig. Berlin, Selbstverlag, 1862. (4 Sgr.)

K. Werner: Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte. 2. Band. Regensburg, Manz, 1861. (1 Thlr. 15 Sgr.)

W. Whewell: The Platonic Dialogues for English Readers. Vol. III. containing the Republic. London, Macmillan, 1861. (7½ Sh.)

Forbes Winslow: The Medical Critic and Psychological Journal. London, Davies, 1861 (jedes Monatsheft 3½ Sh.)

C. A. Zenetti: Der freie u. befreiende Standpunkt der römisch-katholischen Wissenschaft. Augsburg, Kollmann, 1861. (4 Sgr.)

II. Verzeichniß

der philos. Artikel in deutschen, französischen, englischen u. italienischen Zeitschriften.

Zusammengestellt von Dr. J. B. Meyer.

Göttinger gelehrte Anzeigen. 1862. St. 4. Teichmüller: Thilo, die theologisirende Rechts- u. Staatslehre. —

Heidelberger Jahrbücher. 1861. Heft 7. (Juli.) Schliephake: Chalybäus, Entwicklung der speculativen Philosophie. — Heft 11. (Nov.) v. Reichlin-Meldegg: Huber, J. Scotus Erigena. — Heft 12. (Decbr.) Derselbe: Hermann, Verhältniß d. Philosophie z. Gesch. d. Philosophie. —

Literarisches Centralblatt für Deutschland. 1861. No. 40. Wachsmuth, die Ansichten der Stoiker über Mantik u. Dämonen. — No. 42. W. Bernhardt, die Anschauung des Seneca vom Universum dargest. nach den Naturales quaestiones desselben. — No. 48. Ueberweg, Untersuchungen über die Aechtheit u. Zeitfolge d. Platon. Schriften. — Trendelenburg, Naturrecht auf d. Grunde der Ethik. — Hartenstein, Locke's Lehre von d. menschl. Erkenntniß. — Ein Ergebniß aus d. Kritik d. Kant. Freiheitslehre, v. d. Verf. d Schrift „Das unbewußte Geistesleben u. d. göttl. Offenbarung". — Lassalle, d. System der erworbenen Rechte. — No. 49. Hermann, d. Verhältn. d. Philos. zur Gesch. der Philos. — Lentzen, zur philos. Methode. — Scherner, Entdeckungen auf d. Gebiete d. Seele. Th. 1. — No. 51. Grote, Platon's Lehre von d. Rotation der Erde. — Lafon, über Bacon's von Verulam wissenschaftl. Principien. — J. B. Meyer, die Idee der Seelenwanderung. — G. Maaß, Metaphysik. 1. —

1862. No. 1. Bühler, Theokrisis. — Prantl, Geschichte der Logik. Bd. 2. — Chalybäus, Fundamentalphilosophie. — No. 4. Mayer, zur Verständigung über Materialismus u. Spiritualismus. — No. 7. Beckers, über die Bedeutung der Schelling'schen Methaphysik. — No. 8. Allihn, die Grundlehren der allgem. Ethik. — No. 14. Ulrici, Gott u. die Natur. — Schaller, das Spiel u. d. Spiele. —

Neue Jahrbücher für Philologie u. Pädagogik. Bd. 83. u. 84. Heft 10. Susemihl, Conjecturen zu Platon's Gesetzen u. d. pseudoplaton. Epinomis. (Fortsetz.) —

Psyche. Zeitschrift für d. Kenntniß d. menschl. Seelen- u. Geisteslebens (v. Noack). 1861. Bd. 4. Heft 3 u. 4. — D. Bewußtseyn u. s. leiblicher Träger, ein Beitrag zur Naturlehre des Menschengeistes. 2. Artikel S. 172 u. S. 319. — Die psychol. naturwissensch. Weltanschauung, A. Bastian, d. Mensch in d. Geschichte. S. 202. — Ueber d. Unschädlichkeit des Unsterblichkeitsglaubens, ein Brief an Herrn Dr. J. Schmidt in Leipzig. S. 261. — Das Hegel'sche Gaukel- u. Schaukelspiel zwischen Leib u. Seele, ein Sendschreiben an Prof. Schaller in Halle. —

Zeitschrift für exacte Philosophie (herausg. v. Allihn u. Ziller). 1861. Bd. 2. Heft 2. Cornelius, Betrachtungen über d. Materie. — Recension v. Drobisch über Hermann, Verhältn. d. Philos. z. Gesch. d. Philos. — Erklärung Thilo's über eine Schrift Fr. Hoffmann's gegen s. Angriff auf Baader. — Heft 3. A. Geyer, Betrachtungen a. d. Gebiete des Strafrechts (Schluß). — Thilo, über d. Eudaemonie des Aristoteles. — R. Zimmermann, zur Reform der Aesthetik als exacter Wissenschaft. — Recensionen: Tepe, üb. d. Freiheit u. Unfreiheit d. menschl. Wollens. — Hanslick, vom Musikalisch-Schönen. —

Der Gedanke. Philos. Zeitschrift. Organ d. philos. Gesellschaft zu Berlin (herausg. v. Michelet). 1861. Bd. 2. Heft 3. I. Abhandl. u. Uebersichten. 1. Rousseau'sche Studien, v. Feuerlein, Art. 3: Weltanschauung, Erziehungslehre. — 2. Dialektik u. Anschauung. a. Der Neu-

schellingianismus in s. Beziehung auf d. alte System, v. Schmidt in Erfurt. — b. D. Gedanke in s. Offenbarung wie in s. Entwickelung, v. J. Saling. — c. Die Verschmelzung der einseitigen Methoden, v. Michelet. — II. Kritiken u. Discussionen. 1. Frohschammer: über d. Aufgabe der Naturphilosophie, v. Hoffmann. — 2. Ueber den Begriff der Nationalität in d. Rechtsphilosophie. — III. Chronik, Miscellen u. Correspondenzen. 1. D. freie Philos. u. d. kathol. Kirche, v. Hoffmann, nebst Anmerk. der Redaction. — 2. Eine erfüllte Prophezeiung. Bericht v. Michelet u. Gedicht v. Montanelli. — 3. Notizblatt: Cibdinis Philos. der That; die Rivista Italiana über d. „Gedanken"; Herannahen v. Fichte's 100jährigem Geburtstag. — 4. Correspondenz: Würzburg u. Helgoland; Hoffmann u. Michelet über absolutes Wissen u. Unsterblichkeit. — 5. Persönliches: R. Zimmermann: Hinrichs; Göschel; Moleschott; Vera. — 6. Geschichtsphilos. Uebersicht. — 7. Sitzungsbericht der philos. Gesellschaft. —

Zeitschrift für Völkerpsychologie u. Sprachwissenschaft (herausg. v. Lazarus u. Steinthal). 1861. Bd. 2. Heft 3. J. Steinthal, d. Durchbruch der subjekt. Persönlichkeit bei d. Griechen. (Ein geschichts-psychol. Versuch). —

Deutsche Jahrbücher. 1862. Bd. 2. Heft 1. L. Noack, die Mechanik des Geistes. 1. — J. L. Klein, Gesch. einer Text-Lücke im Aristoteles. — Heft 2. W. Tobias, über d. Wohnsitz der Seele. — L. Noack, Kant mit oder ohne romant. Zopf? —

Deutsches Museum. 1862. No. 5. Die Anthropologie als Naturgrundlage d. Gesch. — No. 10. R. Reider, Kant u. Basedow (Vortr.) —

Blätter für literar. Unterhaltung. 1861. No. 46. K. Fortlage: Zur Streitfrage über d. Seelenleib. — 1862. No. 9. Marggraff: Leben u. Lehre Arthur Schopenhauer's. — No. 13. J. Frauenstädt: Zur Literatur über Glauben u. Wissen. —

Westermann's Monatshefte. 1861. No. 61. (October). M. J. Schleiden: Ueber d. Anthropologie als Grundlage für alle übrigen Wissenschaften, wie überh. f. alle Menschenbildung. — Joh. Huber: Spinoza. —

Morgenblatt. 1862. Heft 1 u. 2. Die Lehre Darwin's üb. d. Menschen. —

Magazin f. d. Literatur des Auslandes. 1861. No. 52. Anglikanische Philos. des Unendlichen. — 1862. No. 3. Philosophie u. Politik. — No. 7. Hegel u. s. Philos. in Frankreich. — No. 14. Die Logik u. d. heutige Philosophie der Franzosen. —

Die Zeit. 1861. No. 222. Zeller: Philosophie der Griechen. Th. 2. Abth. 2. — 1862. No. A. Schopenhauer in s. Verhältniß zur Gegenwart. —

Augsburger Allgem. Zeitung. 1861. No. 1. Fr. v. Baader's sämmtliche Werke (Schlußband u. Register). — No. 3 u. 4. Neue philosoph. Schriften von J. H. Fichte. — No. 15. M. Meyr: Gott u. s. Reich. — No. 119. Brandis: Aristoteles, 3 Abtheil. 1853—1860. — No. 200. J. Huber: Joh. Scotus Erigena. — No. 262. Zu Schelling's Werken. — No. 306. Bühler: Theokrisis. — No. 348. Beckers: Ueber d. Bedeutung d. Schelling'schen Metaphysik. —

Königsberger Sonntagspost. 1861. No. 38. M. Meyr's Gott u. s. Reich. — No. 40. Die Freiheit u. d. Philosophie. — No. 44—49. Die Lehre der neuen Psychologie über d. menschl. Willen. — 1862. No. 1—4. Pythagoras. —

Protestantische Monatsblätter Bd. 18. Heft 2. E. Curtius: Die Bedeutung des Unsterblichkeitsglaubens bei d. Griechen und dem ganzen indogerman. Völkerkreise.

Deutsche Zeitschrift für christl. Wissensch. u. christl. Leben. N. F. Jahrg. 4. (October). Schlottmann: Drei Gegner des Schleiermacher'schen Religionsbegriffes.

Jahrbücher für deutſche Theologie. Bd. 6. Heft 4. Zöckler: Ueber d. Speciesfrage nach ihrer theolog. Bedeutung, mit beſ. Rückſicht auf d. Anſichten von Agaſſiz u. Darwin. — Bd. 7. Heft 1. Wagner: Naturforſchung u. Theologie, mit beſond Beziehung auf Zöckler's Abhandl. über d. Speciesfrage. —

Evangeliſche Kirchenzeitung. Bd. 69. Heft 3. Wuttke's chriſtl. Sittenlehre. —

Hiſtoriſch-polit. Blätter für d. kathol. Deutſchland. Bd. 48. Heft 11 u. 12. Neueſte Stimmen über d. Nothwendigkeit einer poſitiv. Philoſophie für unſere Zeit (A. Eberhard, Fr. Michaelis).

Revue Germanique. 1861. T. 16. livr. 4. (31. Août) et T. 17. livr. 2. (30. Sept.). Ed. Claparède: M. Darwin et sa théorie de la formation des êtres. — T. 17. livr. 3. (15. Octob.) L. Vacher: La question des générations spontanées en France et en Allemagne. — T. 18. livr. 1. (15. Nov.) Bulletin bibliogr. et critique. Ueberweg: Recherches sur l'authenticité et l'ordre cronologique des écrits platoniciennes. — T. 18. livr. 2. (30. Nov.) De la migration des âmes, par M. Jürgen Bona Meyer (traduit de l'allemand par Ch. Adam.) — T. 18. livr. 3. (15. Decbr.) et T. 19. livr. 3. (du 1. Févr. 1862). M. Dollfus: Monologues philosophiques. — T. 20. livr. 1. (1. Mars). Michel Nicolas: la science dans les notions fondamentales. —

Revue des deux Mondes. 1861. Vol. 35. (livr. du 1. Sept.). Saint René Taillandier: La philosophie spiritualiste depuis Descartes jusqu'à nos jours. — Auguste Laugel: Le problème de l'âme devant la métaphysique et la science, à propos de quelques travaux récens en France et en Allemagne. — (livr. du 1. Octob.). L. de Lavergne: Royer-Collard orateur et politique, à propos du nouvel ouvrage de M. de Barante. — Vol. 36. (livr. du 15. Novbr.) E. Saisset: Un nouvel essai d'Esthétique (Ch. Lévêque, la science du beau). — 1862. Vol. 37. (livr. du 1. Janvier). Ch. de Rémusat: De la théologie critique en France. — (livr. du 15. Janvier). E. Saisset: La philosophie des Juifs, Maimonide et Spinoza. — Vol. 18. (livr. du 15. Mars). Saint-René Taillandier: La Suisse chrétienne et la philosophie du 18. siècle, pages inédites de Rousseau et de Voltaire. —

Westminster Review. 1861. N. S. Vol. XX. Contempor. literat. P. 238. K. Fiſcher: Kant's Leben u. Grundlag. ſein. Lehre. — P. 556. Trendelenburg: Naturrecht auf dem Grunde der Ethik. — Tissot: La vie dans l'homme etc. — Saisset: Oeuvres de Spinoza, trad par. — James M' Cosh: The association of ideas, and its influence on the training of the mind. — 1862. April. The fathers of greek philosophy. —

Athenaeum. 1861. No. 1777. Hegelism and Philosophy (Véra: L'Hégélianisme et la philosophie — u. ſ. 2 Vorleſungen über Geſchichte der Philoſophie u Philoſophie der Geſchichte). — No. 1782. Hegelian periodical at Berlin. — 1862. No. 1795. G. Ramsay: Instinct and reason, the first principles of human knowledge. —

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Tübingen,

Dr. Hermann Ulrici,
o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Halle,

und

Dr. J. U. Wirth,
evangel. Pfarrer zu Winnenden.

Neue Folge.
Ein und vierzigster Band.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1862.

Inhalt.

Seite.

Begriff, Urſprung und Entwickelung des Mythus. Von M. Carriere. 1

Begriff und Aufgabe der Erkenntnißlehre. Sechſter (letzter) Artikel. Von Prof. Dr. Sengler. 50

Grundriß einer Geſchichte der religiöſen Speculation nach Franz von Baader. Von Prof. Dr. Lutterbeck. Dritter Artikel. 83

Sendſchreiben an Herrn Prof. Dr. Ulrici aus Anlaß ſeiner Schrift: Gott und die Natur (Leipzig, Weigel, 1862). Von Prof. Dr. Fr. Hoffmann. 105

Antwort von H. Ulrici. 140

Nachſchrift von Ulrici. 162

Recenſionen:

Dr. Karl Sederholm: Der geiſtige Kosmos, eine Weltanſchauung der Verſöhnung. Leipzig, Breitkopf und Härtel, 1859. Von Prof. Dr. Erdmann. 171

E. W. Möller: Geſchichte der Kosmologie der griechiſchen Kirche bis auf Origenes. Mit Specialunterſuchungen über die gnoſtiſchen Syſteme. Halle. 1860. Von Prof. Dr. Huber. 182

Ueber den Realidealismus. Von J. U. Wirth. 185

Studien zur Geſchichte der Aeſthetik. Die Ariſtoteliſche Poetik. Zweiter Artikel: Die Tragödie. Von Dr. Th. Sträter. 204

Einige nothwendige Erläuterungen zu meiner „Kritik der Kantiſchen Freiheitslehre.“ Vom Verfaſſer der Schrift: „Das unbewußte Geiſtesleben“ u. ſ. w. 224

Nachſchrift. Von H. Ulrici. 240

Seite.

Recenſionen:

Alexander Jung: Die Philoſophie als Lebenskunſt mit Beziehung auf: „Das Geheimniß der Lebenskunſt.“ Ein Wanderbuch für alle Freunde des Nachdenkens und der Erhebung. 2 Theile. Leipzig, F. A. Brockhaus. 1858. Von C. Fortlage. . . . 243

Prof. Dr. S. F. Horn: Zur Philoſophie. Drei Abhandlungen. Kiel, Ernſt Homann. 1862. 8. 110 S. Von Fr. Harms. 253

J. D. Morell: An Introduction to Mental Philosophy on the inductive Method. London, Longman, Green and Roberts. 1862. Von H. Ulrici. 256

M. Matter: Saint-Martin le philosophe inconnu, sa vie et ses écrits son maître Martinez et leurs groupes d'après des documents inédits. Paris, Didier, 1862. 460 p. Von F. Hoffmann. 295

Iſt der Pantheismus mit den Reſultaten der neueren Naturwiſſenſchaft verträglich? Mit Beziehung auf die Recenſion meiner Schrift: Gott und die Natur, in der Allgemeinen Zeitung, 1862, Beilage zu No. 190 f. Von H. Ulrici. 296

Bibliographie.

I. Verzeichniß der im In- und Ausland neu erſchienenen philoſophiſchen Schriften. 308

II. Schriften z. Feier d. hundertjährigen Geburtstages J. G. Fichte's. 312

III. Verzeichniß philoſophiſcher Artikel in deutſchen, franzöſiſchen, engliſchen und italieniſchen Zeitſchriften. Zuſammengeſtellt von J. B. Meyer. 313

Begriff, Urſprung und Entwickelung des Mythus.

Von M. Carriere.*)

Immanuel Kant zeigt in ſeiner Kritik der reinen Vernunft wie unſer Denken, von der Erfahrung und deren verſtändiger Bearbeitung aufſteigend, nach den Principien forſche, und nur in der Idee einer höchſten und erſten Einheit ſich befriedige, die alles Mannigfaltige in ſich begreift und begründet; als das in ſich Vollendete nennt er ſie das Ideal der Vernunft, kein willkürliches oder zufälliges Gebilde, ſondern ein nothwendiges Erzeugniß derſelben, keine begriffliche Allgemeinheit, ſondern eine für ſich ſeyende Weſenheit; — es iſt der Gedanke Gottes. Das Wort des Philoſophen findet in der Geſchichte ſeine Beſtätigung ſo weit unſre Kunde von der Menſchheit reicht; die älteſten Denkmäler der Kunſt, die älteſten Schriftwerke bezeugen die Thatſache, daß die Gottesidee in dem Gemüthe der Einzelnen wie der Völker lebendig iſt, daß ſie mit der Entwickelung der Cultur immer klarer ausgebildet wird, daß ſie zuerſt und immerdar im Gefühl und Gewiſſen waltet, daß dann zunächſt die Phantaſie ihr Geſtalt gibt, darnach der denkende Geiſt ſie zu beſtimmen und zu beweiſen ſucht, indem er von der Wirklichkeit und ihrer Beſchaffenheit auf das Weſen ihres Grundes ſeine Schlüſſe macht.

Der Menſch könnte ſich und die Dinge nicht als endlich

*) Die Redaction hofft, daß die Mittheilung der nachfolgenden Abhandlung, welche die Einleitung zu einem größeren Werke M. Carriere's über Philoſophie der Kunſtgeſchichte bildet, zur Ergänzung des im vorigen Bande enthaltenen Artikels über denſelben Gegenſtand den Leſern der Zeitſchrift willkommen ſeyn wird. Das Werk Carriere's ſoll die Kunſt im Zuſammenhange der Culturentwickelung, das Phantaſieleben und die Ideale der Menſchheit geſchichtlich und philoſophiſch entwickeln, und hebt mit der Bildung der Sprache und des Mythus als den Urthaten der noch vorhiſtoriſchen Menſchheit an.

bezeichnen, wenn ihm nicht die Idee des Unendlichen und Vollkommenen in seinem Denken gegenwärtig wäre, von der er dann alles durch die äußere Erfahrung Gebotene unterscheidet. Es gibt kein Oben ohne Unten, kein Rechts ohne Links; ebensowenig können wir etwas endlich nennen ohne Bezug auf den Gedanken des Unendlichen. Dieser wird im Geist allerdings durch die Eindrücke der Außenwelt erweckt und zum Bewußtseyn gebracht, aber er stammt nicht aus der Außenwelt, die selber ja nur Mangelhaftes oder Begrenztes enthält; dagegen gibt im Gemüthe das Gewissen von ihm Zeugniß. Wenn der Mensch sich vielfältig abhängig fühlt, wenn erschreckende oder wohlthätige Naturerscheinungen ihn dann antreiben dieselben zu vergöttern, so geht er ja damit über dasjenige hinaus was diese Gegenstände oder Eindrücke für sich sind; sie können ihn nur anregen den Gedanken des Göttlichen in sich hervorzubilden und dann mit ihnen zu verknüpfen. Wie könnte der Mensch in der Sonne nicht blos die strahlende Scheibe, sondern einen Gott sehen, wenn er nicht die Idee Gottes in seiner Seele trüge als ursprüngliche Mitgift, als Siegel seiner Abkunft aus dem Unendlichen, in welchem er ja entsteht und besteht, das sich in ihm offenbart?

Die Seele ist nicht jenes weiße Papier auf welches die Dinge der Außenwelt sich abzeichnen und einschreiben, so daß sie sich nur leidend und aufnehmend verhielte, wenn sie mit Inhalt erfüllt wird; außer unsrer Subjektivität sind Töne und Farben als solche ja gar nicht vorhanden, sondern die lautlosen und dunklen Schwingungen der Luft und des Aethers werden erst von uns als Schall und Licht empfunden, und unser Selbst ordnet das Chaos der Empfindungen und gestaltet aus ihnen das Bild der Erscheinungswelt, daß es in Raum und Zeit sich vorstellt. Die Sinneswahrnehmung erfaßt nur das Besondere; allgemeine Gesetze, Gattungsbegriffe formt und erzeugt erst unser Denken. Auch sind die Ideen als solche der Seele nicht angeboren, denn kein Inhalt liegt fertig in ihr: sie ist das Vermögen der Ideen und wird von den Eindrücken der Außenwelt angeregt über diese hinauszugehen und den ihnen zu Grunde liegenden Gedanken in

ſich hervorzubilden. Aber der Geiſt entwickelt ſich nach Geſetzen und verfährt denkend nach ihnen: wie die Pflanze innerhalb einer Spirallinie an beſtimmten Stellen die Knospen treibt und die Blätter in beſtimmter Form entwickelt, ſo hat der Geiſt auch die Normen ſeiner Thätigkeit in ſich und indem er dieſe letztere beachtet und betrachtet, kommen ihm auch jene als Bedingungen und Geſetze ſeines Denkens und Wirkens zum Bewußtſeyn. Aber der Geiſt hat auch Geſetze denen er nicht mit Nothwendigkeit folgt wie die Materie dem Zug der Schwere, ſondern mit Freiheit; das ſittliche Gebot iſt ihm darum kein Müſſen ſondern ein Sollen; ein Sollen, keine bloße Vorſtellung mit der er nach Belieben ſchalten und walten könnte, vielmehr fühlt er ſich verpflichtet dem Geſetz gemäß zu leben, das Gebot der Pflicht verlangt, daß er das Gute um des Guten willen thut; aber was das Gute iſt, das weiß er nicht unmittelbar, das ſoll er ſelbſt finden und erkennen.

Das Weſen des Geiſtes iſt die Freiheit, die Selbſtbeſtimmung; darum iſt er nicht von Natur, was er ſeyn ſoll, ſondern wird es erſt durch eignen Willen, und ſeine Selbſtverwirklichung iſt die Geſchichte. Iſt er aber nicht fertig von Natur, dann iſt ſeine Aufgabe die Selbſtvervollkommnung. Das Vollkommene liegt darum im Geiſte, aber nicht als inhaltsvoller Begriff, ſondern, wie es Ulrici gewiß richtig beſtimmt hat, als ethiſche Kategorie, als Unterſcheidungsnorm, als leitender Geſichtspunkt; darum erſt können ihm die Dinge und kann er ſich ſelbſt den Eindruck des Mangelhaften, Unvollkommenen machen, weil er ſie und ſich am Normalbegriffe der Vollkommenheit mißt, der ihm gerade hierdurch empfindlich und erkenntlich wird. Das Vollkommene iſt das Seynſollende, darum ſind wir nur dort befriedigt, wo es uns in der Erſcheinung entgegentritt, wo es durch die That vollbracht oder im Denken erreicht wird. Darnach bezeichnen wir es als das Schöne, Gute, Wahre; entſprechende Triebe unſrer Natur leiten dazu hin; wir ſollen und wollen Grund und Zweck der Dinge erkennen, wir begehren und erſtreben das Werthvolle, unſrer Beſtimmung Gemäße, wir erfreuen uns der

Verwirklichung der Idee, wo sie uns in der Harmonie von Gesetz und Erscheinung, von Geist und Natur entgegentritt, und suchen sie herzustellen, darzustellen. Das Vollkommene aber ist das in sich Vollendete; das Endliche trachtet nach ihm, aber das Unendliche ist das Vollkommene, das Absolute oder Göttliche. Ein Gefühl des Unendlichen, ein Zug nach ihm liegt in der Seele; was aber das Unendliche sey, das in bestimmter Weise zu erkennen, ist eben eine Lebensaufgabe der Menschheit. Kunst, Religion, Philosophie bezeichnen nach den Grundrichtungen des Geistes die Formen innerhalb welcher die Arbeit an dieser Aufgabe vollzogen wird. Sie sind anfänglich noch nicht unterschieden, sondern wirken vereint, und wie wir die Urphilosophie und Urpoesie der Menschheit in der Sprachbildung erkennen, durch welche das Weltbewußtseyn des Geistes zu Stande kommt, so ist im Mythus die gleiche ursprüngliche Thätigkeit des Dichtens und Denkens vorhanden um das Gottesbewußtseyn oder die Idee des Vollkommenen, das Ideal der Vernunft zu gestalten.

Den Urzustand der Menschheit vermögen wir uns nicht als ein Culturleben vorzustellen, weil das immer erst das Resultat vielfacher Entwickelung und geistiger Thaten seyn kann, ebensowenig aber als Kampf aller gegen alle, Rohheit und Wildheit, weil der Mensch nicht als Bestie, sondern eben als Mensch geboren wird; die Kinderharmonie des Paradieses vielmehr oder des goldenen Zeitalters erscheint gegen jene beiden Annahmen als die richtige Erinnerung der Menschheit selbst an jene Tage wo sie in harmloser Unschuld sich des Daseyns freute; die Vernunft leitete ihre Schritte noch nicht mit selbstbewußter Einsicht und Gedankenklarheit, vielmehr mit der Sicherheit des Instinkts; sie fand am mütterlichen Busen der Natur was sie bedurfte; die Kräfte des Geistes, die Richtungen seiner Thätigkeit waren noch eins in der Tiefe und im Frieden des Gemüths, und in ungetrübter Harmonie mit der Außenwelt fühlte er die Einheit des Alls und sich in ihr, ahnte er den allumfassenden alliebenden Gott. Aber es kam noch zu keiner sondernden Vorstellung von diesem weder in Bild noch in Gedanken, sondern nur ein un-

mittelbares Gefühl der alldurchwaltenden Gotteskraft durchdrang das Herz. Die Menſchheit lebte wie eine große Familie, nicht äußere Ordnungen, nicht beſtimmte Geſetze, ſondern die Pietät, die Empfindung der Liebe, dieſe Verſchmelzung des Naturtriebes und der ſittlichen Idee, beherrſchte ein friedſam kindliches Daſeyn.

Fragen wir aber was denn in dieſem Weltalter des Vernunftinſtinkts jenes Ideal der Vernunft, das Göttliche als das Unendliche und zugleich als eine wohlthätige und wiſſende Macht im Gemüthe der kindlichen Menſchheit erwecken, an welchen ſichtbaren Gegenſtand der aufdämmernde Gedanke ſich als an ſeinen Träger knüpfen konnte, ſo iſt es der Himmel, der allumfaſſende, der mit ſeinem Licht alles erleuchtet und allem Lebenswärme und Gedeihen verleiht. Die Geſchichte beſtätigt dieſe Anſicht als die Uranſchauung unſers Geſchlechts. Wie wir heute noch ſagen: Der Himmel weiß, der Himmel wird helfen, ſo iſt der Himmel auch bei Naturvölkern wie bei den Negern oder Südſeeinſulanern zugleich der Ausdruck für Gott, und dieſer wird im Himmel verehrt; im Himmel iſt der Eine und Unendliche ſichtbar geworden. Und wenn wir mit Grund in China das Aelteſte der Cultur, aber ſtarr und mumienhaft geworden, zu ſehen berechtigt ſind, worauf auch die einfache einſylbige und flexionsloſe Sprache hindeutet, ſo finden wir dort gleichfalls das Urſprüngliche bewahrt, Gott im Himmel zu erkennen; ohne Phyſiſches und Geiſtiges zu trennen, ſehen ſie im Himmel die Weltordnung ausgeprägt, beten ſie zu ihm als dem Princip, dem Herrn und Lenker aller Dinge. Der Gott des Himmels, der Herr in der Höhe iſt ebenſo die Hauptgeſtalt des ſemitiſchen Glaubens, als wir ihn bei den Turaniern wieder finden; im Licht des Himmels, das alles umgibt und alles belebt, erblickt der alte Aegypter das Göttliche, ebenſo wie es die Arier der Urzeit gethan. Das gemeinſame Wurzelwort für das Göttliche in allen indogermaniſchen Sprachen (div leuchten) führt uns auf den lichten Himmel, welcher der Gottesidee den erſten Halt und damit den Namen gab. Die Menſchheit betete nicht zu dem äußerlichen materiellen Himmel, ebenſowenig hatte ſie den Gedanken eines rein geiſtigen Gottes;

ſondern die Gottesidee ward als der Gedanke des Urſprünglichen und Unendlichen durch die Naturanſchauung des Himmels erweckt und ſofort mit ihm verknüpft; der Himmel war der ſichtbare Gott, aber im ſichtbaren Himmel waltete die Geiſteskraft Gottes wie die empfindende wollende Seele in ihrem Leibe. Die Gottheit, das Ganze und Unendliche, iſt Natur und Geiſt in Einem. Alles iſt in ihm, von ihm beſeelt und beherrſcht, wie der Himmel alle Dinge umſchließt und ihnen Leben, Licht und Kraft verleiht. So haben wir weder Naturvergötterung noch einen ſpiritualiſtiſchen Begriff als das Anfängliche, ſondern Geiſt und Natur in Einheit; wir haben Monotheismus aber nicht im Gegenſatz gegen Vielgötterei, die noch nicht vorhanden iſt, aber nicht gedankenklar beſtimmt, ſondern in lebendiger Anſchauung, in religiöſem Gefühl; wir haben die Einheit die alle Fülle in ſich trägt, die nicht Eines neben dem Vielen, ſondern das Alleine iſt, Eins und Alles. Die Fülle wird ſich hervorbilden wie der Reichthum des menſchlichen Geiſtes ſich entwickelt; das Mannigfaltige wird ſcheinbar die Einheit aufzehren und für ſich ſelbſtändig erſcheinen; aber die Einheit wird es in ſich zur Harmonie führen. Der Gegenſatz des Pantheismus und des Theismus iſt hier von Haus aus überwunden: Gott iſt gegenwärtig im All, und iſt zugleich ſelbſt ſeyende Weſenheit; er iſt der Quell alles Lebens und zugleich ſein Herr; die ſichtbare Unendlichkeit des Himmels iſt ſeine Erſcheinung.

Die Entfaltung der Einheit führt zunächſt zum Polytheismus. Nachdem einmal die Gottesidee ausgeſprochen iſt und im lichten Himmel ihren Träger gefunden hat, kann nun auch eine andere Kraft der Natur oder Macht des Gemüths einen überwältigenden Eindruck auf die Menſchen machen und gleichfalls vergöttert werden, neben den erſten Gott oder an ſeine Stelle treten. Wie in der Menſchheit dem Mann das Weib, ſo geſellt ſich zuerſt dem männlich gedachten Gott, der geiſtigen Schöpferkraft, ein Princip der Weiblichkeit, Empfänglichkeit, der Natur, oder vielmehr es wird aus der Einheit eine Zweiheit, die aber im Liebesbunde von Himmel und Erde, von dem beſtimmenden

Geiſt und der beſtimmbaren Materie vereinigt bleibt. So heißt es in den Veden, daß die alten Weiſen Himmel und Erde als Götter angerufen, ſo ſtehen Zeus und Dione im Cultus der Pelasger, ſo Bel und Melitta bei den Babyloniern. Oder man ſieht in der Sonne den Kern und Quell des Lichts, und ſie wird als der Erſtgeborne des Himmels, als eine beſondere Gottesmacht neben ihm verehrt. Die Arier nannten den urſprünglich einen Himmelsgott (Diaus) auch den Allumfaſſer und den Regner, Varuna (Uranos) und Indra; daraus wurden in der Perſonification beſondrer Offenbarungsweiſen des Einen beſondere Götter. Oder das Naturleben ward zur Grundlage der phantaſievollen Betrachtung, wie es im Frühling aufblüht, im Herbſt abwelkt, die Sonne wie ſie täglich geboren wird und untergeht, im Sommer höher ſteigt und wärmer ſcheint, im Winter tiefer ſinkt und ihre Kraft verliert; und dadurch kommt Leiden, Tod und Wiedergeburt in die Geſchichte des Gottes, des Adonis, Oſiris, Dionyſos. Sodann aber haben, wie man in Aegypten, Indien, Griechenland nachweiſen kann, verſchiedene Stämme eines Volks die urſprünglich gemeinſame Idee des Göttlichen nach beſondern Natureindrücken, nach beſondern innern Erfahrungen verſchiedenartig und unter verſchiedenen Namen weiter ausgebildet; was zuerſt Beiname war, iſt ſelbſtändiger Hauptname geworden, und wenn nun die Stämme zum einigen Volk ſich verbanden, hielt jeder ſeine Localgottheit feſt, nahm aber die der andern mit hinzu; unter der Herrſchaft eines oberſten Gottes entſteht ein Götterſtaat.

Gemeinſame Gottesverehrung iſt im Alterthum nicht blos das Band eines Volks, ſondern auch der Stämme, der Genoſſenſchaften, der Familien. Die verſchiedenen Völker aber ſind die ſelbſtändig entfalteten Aeſte des einen Menſchheitbaumes; ſie gingen nicht blos räumlich, ſondern auch geiſtig auseinander, als beſondere Kräfte, Eigenſchaften, Richtungen des Geiſtes mächtig hervortraten und Mittelpunkte wurden von denen aus nun eigenthümliche Lebenskreiſe ihr Gepräge empfingen. Beſondre Gedanken und Erfahrungen, beſondere Weltauffaſſungen bedurften

eigenartiger Ausdrucksmittel und Darstellungsweisen, und so entstand die Verschiedenheit der Sprachen; ebenso ward die Idee des Göttlichen nach Maßgabe der Grundrichtung und der äußern und innern Erfahrung eines eigenthümlichen Lebenskreises fortgebildet, und durch das unterscheidende Band besonderer Ideen, Sprachen und Religionen entstanden die verschiedenen Völker; denn ein Volk ist kein bloßer Menschenhaufen, sondern eine organische natürliche wie geistige Einheit. Die für sich entwickelten Völker verstanden zunächst weder die Sprache der andern, noch fanden sie in deren Religion den eignen Gott, den eignen Glauben wieder, und so entstanden für das menschheitliche Bewußtseyn die verschiedenen Volksgötter neben einander.

Es war Jakob Böhme, der in diesem Sinne die Erzählungen vom Babylonischen Thurmbau gedeutet hat, wie ich dies in der „Philosophischen Weltanschauung der Reformationszeit, S. 703 fg." nachgewiesen. Dieweil die Kräfte der Menschheit sich noch nicht ausgewickelt hatten, sagt er, redeten alle Menschen nur einerlei Sprache; als die mannigfaltigen Eigenschaften sich sonderten, ward der Unterschied geformt, und als die Völker sich zerstreuten, ward ihre Sprache nach der Natur der Länder gebildet. Wie die Eigenschaft eines jeden Reichs ist, so verhalten sich auch Sprachen, Sitten und Religion, wie geschrieben steht: Welch ein Volk das ist, einen solchen Gott hat es auch. Nicht daß mehr als Ein Gott sey, sondern man versteht darunter die Offenbarung, wie sich Gott nach aller Völker Eigenschaft in ihnen ausspricht.

Die mosaische Ueberlieferung stellt ein Bild eines einmaligen und plötzlichen Ereignisses dar, was ein langsamer und mehrfach sich wiederholender Prozeß war, wenn z. B. nachher die anfangs noch gemeinsamen Semiten und Arier und unter diesen wieder die besondern Völker sich schieden.

So betont dann auch Schelling in der Einleitung zur Philosophie der Mythologie, daß es innere, im Innern der homogenen Menschheit entstehende Ursachen gewesen, die sie in einander ausschließende Theile auseinander geführt, daß eine geistige

Kriſis, eine Erſchütterung des Bewußtſeyns eingetreten, die urſprüngliche Einheit aufgelöſt habe. Denn auf eine Einheit, deren Macht ſelbſt in der Zertrennung beſteht, deuten die Erſcheinungen, deutet das Benehmen der Völker, ſoweit es ohngeachtet der großen Entfernung durch den Nebel der Vorzeit noch erkennbar iſt. Nicht ein äußerer Stachel, der Stachel innerer Unruhe, das Gefühl nicht mehr die ganze Menſchheit ſondern nur ein Theil derſelben zu ſeyn, und nicht mehr dem ſchlechthin Einen anzugehören ſondern einem beſondern Gott oder beſondern Göttern anheimgefallen zu ſeyn, dieſes Gefühl iſt es, was ſie von Land zu Land, von Küſte zu Küſte trieb, bis jedes ſich mit ſich allein und von allem Fremdartigen geſchieden ſah und den ihm beſtimmten, ihm angemeſſenen Ort gefunden hatte." Was man auch über Schelling's beſondere Ausführung urtheilen möge, — daß Religion, Sprache und Volk ſich nur zuſammen entwickelt haben, und daß die Scheidung im Willen der Vorſehung gelegen, zur Befreiung und Entfaltung der Menſchheit nothwendig geweſen, das werden wir feſthalten dürfen. Aber ehe wir zur eigentlichen Mythologie, zur phantaſievollen Geſtaltung der religiöſen Ideen in mannigfaltigen Götterbildern und Göttergeſchichten kommen, müſſen wir noch einige Zwiſchenglieder betrachten, die zwiſchen ihr und zwiſchen dem urſprünglichen Gefühl der Einheit und ſeiner Anſchauung im Himmel liegen.

Das Erſte iſt der Geiſterglaube. Wie die Idee Gottes iſt die Hoffnung der Unſterblichkeit der geiſtigen Natur des Menſchen eingeboren, das heißt der Anlage nach ihr eigen und ſo tritt ſie mit dem erwachenden Bewußtſeyn ſogleich hervor. Der Menſch erkennt oder fühlt in ſich einen Mittelpunkt des Lebens, er erfaßt ſich als ſelbſtſeyendes Weſen, er gewahrt wie er als ſolches im Wechſel der Außenwelt und ihrer Eindrücke, der eignen Zuſtände und Vorſtellungen beharrt; als dies Dauernde erhebt er ſich über die Macht der Zeit, hält er ſich für unzerſtörbar, ſo daß ihm der Tod des Leibes nur zur Befreiung des Geiſtes wird. Darum finden wir mit der Anſchauung des einen Himmelsgottes auch den Glauben an eine Geiſterwelt bei den Na-

turvölkern wie im chinesischen Alterthum, bei Aegyptern und Turaniern, bei Semiten und Ariern; die Verehrung der Laren und Penaten als der fortlebenden über den Nachkommen waltenden Ahnen ist nicht blos bei den Römern, sondern bei allen Nationen etwas Uranfängliches. Die Geister umschweben die Erde, ihr eigentlicher Wohnsitz ist der Himmel, sie gehen ein zu Gott, auf den Schwingen des Windes durchfliegen sie die Wolkenregion und leben im Licht.

Der kindliche Mensch nun beurtheilt alles nach sich, er ist sich selbst das Maß aller Dinge, da gewahrt er denn, daß was er thut das Werk eines Willens, der Ausdruck eines Gedankens ist, und darnach macht er Willen und Gedanken zum Grund einer jeden Bewegung und Wirkung die er außer sich gewahrt; seine Einbildungskraft beseelt die Natur und sieht in allen Dingen und Vorgängen die Thätigkeit geistiger Kräfte, wie er solche in sich selbst und als die Ursache seiner Handlungen weiß.

Auch die materielle Welt hat ihr Princip in Gott, in der göttlichen Natur, sie ist lebendig, ihre Ordnung, ihre Gesetze sind Bestimmungen des göttlichen Geistes, der in ihr waltet, diese Wahrheit liegt den Gebilden der Kinderphantasie zu Grunde, darum finden sie Glauben. Noch gibt die Einbildungskraft den Geistern der Dinge keine Gestalt, noch sind die Dinge selbst ihre Erscheinung, wie Gott im Himmel angeschaut wird; aber die Genien der Natur und die abgeschiedenen Seelen der Menschen gesellen sich einander und verschmelzen zum Geisterreich. Das ruhige Wandeln der Gestirne, das Aufsprudeln des Quells, die belebende Wärme des Sonnenstrahls, das Flackern der Flamme, die Bewegung der Wellen, das Brausen des Windes, das Wachsthum des Baumes, dies und so vieles Andre kann sich der Mensch mit Recht nicht erklären, wenn er nicht ein selbstseyendes Wesen als den Grund davon annimmt; aber den allgemeinen Grund zerlegt die von den einzelnen Eindrücken und Gegenständen ergriffene Einbildungskraft in eine Fülle besondrer Gründe, besondrer geistiger Wesen, die in den Dingen walten und die Erscheinungen bewirken. Alles Sichtbare, Gegenständliche, Ob-

jektive iſt der Ausdruck, das Werk unſichtbarer ſelbſtſeyender ſubjektiver Kraft und Weſenheit, das iſt die große Idee, die im Gemüthe der kindlichen Menſchheit noch unbewußt ſchlummert, aber durch die Thätigkeit der Einbildungskraft in der Vergleichung der Außenwelt mit der eignen Natur und in der Geſtaltung der Dinge nach dem eignen Bilde ſich bereits bezeugt. Die Menſchheit führt auf dieſer Stufe das traumſelige Phantaſieleben des Kindes, dem auch alle Dinge perſönlich ſind, das ſich in ſeinem heitern und ſinnigen Idealismus noch nicht ſtören läßt, noch unbefangen an die Wahrheit ſeiner Vorſtellungen glaubt, und in ihnen in der That eine Form der Wahrheit für die kindliche Faſſungskraft hat. Ihres ſchöpferiſchen Vermögens froh übt und genießt ſie in dieſer Beſeelung und Verklärung der Natur das erſte Aufdämmern der Kunſt, und alle ſpätere Kunſtblüthe iſt die Entfaltung dieſes Keims.

Hier tritt nun der Polytheismus ein, wenn die Menſchen in einzelnen bedeutſamen Naturgegenſtänden, in der Sonne, im Meer, in einem Strom, im Sturm, im Feuer, einen beſonders mächtigen über die eigne Kraft erhabenen Geiſt ahnen, wenn ſie zu demſelben als zu einem höhern Weſen aufblicken, wenn die Idee Gottes damit verſchmilzt und nun dieſe Gegenſtände ihre Träger werden.

Die Kinderphantaſie der Menſchheit glaubt an die Beſeelung der einzelnen Naturgegenſtände; und wenn dann auch deren Geſtalt an wirklich belebte Weſen erinnert, ſo ſchafft ſie nun Naturbilder, und ſieht eine Schlange im Blitz der aus der Wolke zuckt, oder im Fluß der ſich durch die Wieſe dahin windet; ſie hört den Sturm und ſein Geheul läßt ihn als ein Raubthier erſcheinen, während die Sonne als ein glänzender Vogel ruhig am Himmel dahinſchwebt, ein Schwan im Luftmeer; einem Andern aber erſcheint ſie als ein Feuerrad und einem Dritten als das ſtrahlende allſehende Auge des Himmelsgottes. Wellen ſind Roſſe, ſie bäumen ſich gleich ihnen und der Schaum wird zur wallenden Mähne. Die Gegenſtände ſelbſt haben verſchiedene Seiten und werden anders vom Hirten, anders vom Jäger auf-

gefaßt. Dem Hirten sind die weißen Wölkchen eine Lämmerheerde, oder die Regenwolken Kühe, die mit ihrer Milch die Erde tränken; einem andern werden die Strahlen der Morgenröthe nach ihrer Farbe gleichfalls zu Kühen; während der Jäger in den vom Sturm gescheuchten Wolken eine Heerde sieht, die in wilder Jagd dahinbraust, Rosse, deren Hufschlag das Donnergetös hervorbringt. Die dunkle Wetterwolke erscheint als ein finsteres Ungethüm, ein feuerschnaubender Drache. Und wiederum ist das Gewölk aufgeschichtet wie ein Gebirg oder ausgebreitet wie ein zottiges Thierfell, und so kann es dann als Gewand des Himmelsgottes gelten, das er um seine Brust trägt, das Ziegenfell oder die Aegis des Zeus, während der Regen nach andern Bildern aus Bergeskluft oder aus dem Wolkenbrunnen herniederquillt. Oder die Wolken, diese vielgestaltigen, sind Frauen, die aus ihren Brüsten die Erde tränken, die das Wasser zu seinem Gerieſel durch ein Sieb rinnen lassen, oder es in vollen Strömen aus Krügen herabgießen. Der Sturm wird zum wühlenden Himmelseber, oder man denkt sich, daß ein Adler mit seinem Flügelschlag ihn wehen macht. Die ersten Strahlen des Lichts wie sie aus dem Dunkel der Nacht oder des Gewölkes wieder hervorbrechen, erscheinen als jugendlich glänzende Reiter auf weißen Rossen. So wird Irdisches an den Himmel versetzt und nach wirklich vorhandenen Aehnlichkeiten ein Gegenstand zum Gleichniß des andern; nicht blos die dichterische, auch die gewöhnliche Sprache bedient sich fortwährend solcher Bilder; der Phantasie der Urzeit aber verschmelzen sie mit der Sache, das Zutreffen des Vergleichs leuchtet ein, er wird mehr unwillkürlich gefunden als mit Bedacht erfunden, und der kindliche Sinn sieht nun im Gegenstand das ihm ähnliche lebendige Wesen selbst. Denn der Mensch faßt neue Erscheinungen dadurch auf, daß er sie mit schon vorhandenen Anschauungen in Verbindung bringt und mittelst dieser jene in sich aufnimmt, sich verständlich macht; er sieht den Vogel in der Luft schweben und darnach wird ihm auch die Sonne, auch der Blitz zu einem lebendigen geflügelten Wesen; durch die Vorstellung der milchgebenden Kuh deutet er

ſich die regenſpendenden Wolken. Solche Anſchauungen werden ſpäter bewahrt, ſie leben im Volksglauben fort, wenn ſie auch von ihrer natürlichen Stelle gerückt werden. Schwartz hat neuerdings hiernach die Mythologie als Bilder der Himmelserſcheinungen zu deuten geſucht, und darauf aufmerkſam gemacht, wie die Wolkenfrauen mit ihren Krügen und Sieben als Danaiden in der Unterwelt ſind, oder nach dem Kinderglauben die Kinder aus dem Brunnen kommen, nur daß dieſer jetzt im Dorfe ſelbſt quillt und nicht mehr der Wolkenbrunnen am Himmel iſt, aus welchem die Seelen ſtammen.

Der entſprechende Gegenſatz für dieſe Beſeelung und Belebung der Naturdinge iſt das Symbol, der Ausdruck geiſtiger Anſchauungen und Vorſtellungen durch analoge Erſcheinungen der Außenwelt. Der Menſch ſucht die innern Regungen ſeines Gemüthes feſtzuhalten, ihnen Geſtalt zu geben, ſie zu äußern um ſie ſowohl andern mitzutheilen als ſich ſelbſt klar zu machen. Eindrücke der Außenwelt erwecken die Thätigkeit des Geiſtes Vorſtellungen und Gedanken hervorzubringen; nur in Formen der Außenwelt kann er ſie wieder kund geben, wir kennen dies ſinnliche Element in der Sprache, die ſelbſt für die Begriffe des Erwägens und Betrachtens dieſe der Sichtbarkeit und äußern Thätigkeit entlehnten Worte hat. So wird ihm denn das Licht zum Symbol geiſtiger Klarheit, die düſtre trübe Atmoſphäre zum Sinnbild einer bekümmerten Seelenſtimmung, das Waſſer, das Element körperlicher Reinigung zum Veranſchaulichungsmittel ſittlicher Wiedergeburt. Der in ſich geſchloſſene Kreis oder die Schlange, die ſich in den Schwanz beißt, bezeichnet ihm das Anfangs- und Endloſe, die Ewigkeit. Der Baum wie er blüht, welkt, wieder aufgrünt, wird das Sinnbild der Natur im Wechſel der Jahreszeiten. Fruchtbare Thiere wie der Stier, der Widder, werden zum Symbol zeugender ſchöpferiſcher Kraft und vermögen darnach ſinnbildlich die lebenerweckende Gottesmacht zu bezeichnen. Die allernährende Natur wird als Kuh oder als Weib mit vielen Brüſten dargeſtellt. Wie das Samenkorn in die Erde geſenkt wird und dann eine neue Pflanze aus ihnen

hervorsprießt, wie die Raupe in der Puppe erstorben und eingesargt erscheint und dann als Schmetterling zu neuem schönen Leben aufersteht, so knüpft sich die Unsterblichkeitshoffnung des Menschen an diese Naturerscheinungen, und der Gedanke macht sie zu seinem Symbol. Sinn und Bild weisen auf einander hin, der Sinn wird sich am Gegenstand bewußt und verdeutlicht sich wieder durch denselben, es herrscht auch hier keine willkürliche Zusammensetzung, das Sinnbild ist nicht das Werk der Reflexion, diese ist in ihrer reinen Gedankenmäßigkeit noch gar nicht vorhanden, die Idee ist mit der Anschauung verwachsen, sie liegt auf ähnliche Weise in allen Seelen und auf die wirkt wiederum der gleiche Natureindruck; wer zuerst eines im andern wiederscheinen läßt, erhebt zur Klarheit was in allem aufdämmerte, und wird darum auch verstanden. So sagt auch F. G. Welker, daß ein glücklich gefundenes Bild für die jugendliche Menschheit die im Geist aufkeimende Idee selbst war, eine lebendige augenscheinliche Offenbarung, eine Inspiration des von der Phantasie erleuchteten Verstandes, welche auf das nachmals Begriffene hindeutet, es im voraus zur Ahnung und Anschauung bringt, ungefähr was in andren Zeiten die eigentliche Erfindung des Dichters, in andern das wissenschaftliche Aperçu eines Kepler und Newton. Das wunderſame Zusammentreffen der Naturerscheinung und des Inhaltes im eigenen Gemüth dient zum Pfande der Wahrheit und Gewißheit. Das Symbol ist Mittel und Werkzeug zum sinnlich geistigen Verständniß der Dinge wie zum anschaulichen Ausdruck der Gedanken; der Sinn spricht im Bild unmittelbar zum Schauenden. In den Thieren erscheinen einzelne geistige Eigenschaften verkörpert, der Muth im Löwen, die List im Fuchs; sie werden zum Sinnbild für jene, sowie die Eule, die auch in der Dämmerung sieht, dem Hellenen den scharfen Geistesblick bezeichnet; die Schlange häutet sich, so wird sie zum Symbol der Lebensverjüngung. Nehmen wir nun hinzu, daß der kindlichen Menschheit, die im Naturzustand ihre Geistigkeit noch wenig entwickelt hatte, die Thiere in vertrauter Nähe und doch wieder geheimnißvoll gegenüber standen in der stummen

Sicherheit ihres Inſtinktes, in der Schnelligkeit ihrer Bewegung, in der Fülle ihrer Kraft, ſo wird es erklärlich wie ſie nicht blos zum Bild der Naturgegenſtände, ſondern auch zum Symbol geiſtiger Weſenheit und göttlicher Mächte werden konnten. So verſinnlichen nicht blos dem Aegypter Stier und Kuh die bereits als männlich ſchöpferiſches und weiblich empfangendes und beſtimmbares Princip in zwei zuſammengehörigen Weſen vorgeſtellte Gottheit; auch Indra, auch Dionyſos werden als Stiere angerufen, Baal in Stiergeſtalt abgebildet. Der Thierdienſt iſt Thierſymbolik, der Menſch betet nicht das Thier als ſolches an, ſondern die Gottesmacht, die ihm die Schlange als das Bild der Ewigkeit, der Lebensverjüngung, die ihm der Widder als Bild der Zeugungskraft und damit des Schöpferwillens verſinnlicht.

Die Naturgeiſter waren urſprünglich geſtaltlos, die in den Gegenſtänden wirkenden unſichtbaren Mächte; indem ſich die Seelen der Verſtorbenen ihnen geſellen, liegt es nahe ſie in menſchlichen Formen vorzuſtellen. Je mehr dann der Menſch ſeiner eignen Vernünftigkeit inne wird, deſto klarer wird ihm, daß die wahre Naturgeſtalt des Geiſtes ſeine eigne iſt; je mehr er Vernunft und Ordnung in der Natur erkennt, deſto mehr ſchaut er ſie menſchlich an. Zugleich erfreut ſich der Menſch ſeiner geiſtigen Gaben, die Kräfte ſeines Gemüths, die ſittlichen Gefühle bilden ſich aus und kommen zum Bewußtſeyn, die Stimme des Gewiſſens, die Erfahrungen des Lebens weiſen auf eine ſittliche Weltordnung hin. Nun werden auch geiſtige Principien wie Liebe und Weisheit perſonificirt. Wie der Menſch ſeine Subjectivität als den Träger ſeiner Gedanken und Handlungen weiß, ſo ſetzt er mit Recht überall, wo er ein zweckmäßiges Wirken oder wo er ſittliche Gerichte vollzogen ſieht, eine Perſönlichkeit voraus, die ſolches vollbringt. Und will er ſich ein Bild von ihr machen, ſo genügt nur das eigene, das er ſich aber größer, herrlicher vorſtellt, um der Erhabenheit des Göttlichen würdig zu ſeyn. Wie das Kind mit den Dingen als mit Perſonen verkehrt, ſo zeigt ſich die perſonificirende Phantaſiethätigkeit ſogleich in der Sprache, wenn dieſe den Dingen ein Geſchlecht gibt, ſie

als männlich oder weiblich unterscheidet und bestimmt; dasselbe geschieht mit geistigen Eigenschaften und Begriffen. Die Ursprache hat statt der allgemeinen und abstrakten Ausdrücke stets die concreten; sie macht die Nacht zur Mutter der Träume wo wir sagen, daß wir zur Nachtzeit träumen; sie braucht den Ausdruck des Erzeugens für Verursachen, und im Regen des Himmels, der die Erde fruchtbar macht, steigt der Himmelsgott liebend zu ihr herab. Die Musen sind die Töchter des Zeus und der Erinnerung; denn schöpferische Macht und treues Behalten des einmal Gewonnenen bedingen die Cultur. Zum Geschlecht fügt dann der Geist auch Menschengestalt und Menschenart, indem er die Personification vollendet. Jede Weise geistigen Lebens, deren Einheit man erkennt, wird nicht blos in ihrer Allgemeinheit oder als Prädicat genommen, sondern zu einem Gipfel concentrirt, als Persönlichkeit in einer entsprechenden Gestalt angeschaut; so die Liebe, die Weisheit, der Kriegsmuth, die Jugend, das Gesetz, die Anmuth. Hierfür wie für die Naturkräfte ward nun die menschliche Gestalt und Handlungsweise gewählt, und so tanzten nun Nereiden als Jungfrauen den Wellenreigen und hauste eine Nymphe in der Tiefe, die den Quell ausgoß. „Sah man dann, bemerkt Mannhart weiter, weiße Nebel gewandartig an dem Wasser aufsteigen, so erweitert sich die Anschauung schon dahin, daß die Quelljungfrau ein wunderbares Gewand webe. Das Plätschern, Murmeln und Rauschen der Wasser klang wie die Stimme, wie der wunderbare nur dem Herzen verständliche Gesang der Göttin. Aus diesen Elementen sind die griechischen Mythen von den Nymphen und Musen, die germanischen von den spinnenden Gesang liebenden Waldfrauen erwachsen." Dies zeigt zugleich, wie man das Ideale und daß Reale verband, wie man an den murmelnden Quell die Gabe des Liedes und den Trank der Begeisterung knüpfte, wie die Geister des Gesangs, die Musen, eine Naturbasis in den Nymphen fanden. So bleibt auch dem menschlich gedachten Meergott etwas von der Wildheit des Elements, wie die Götter des Lichtes und des Frühlings als schöne Jünglinge gebildet werden, oder der klare kühle

Aether, der den Athenern den Eindruck der Jungfräulichkeit machte und als Jungfrau perſonificirt ward, zugleich das Symbol des Geiſtigen war, und die Jungfrau dadurch zur Göttin der Weisheit und Selbſtbeſtimmung erwuchs, — oder die Idee dieſer idealen Wahrheit fand ſofort die Trägerin an jener Naturgeſtalt. Die Ideen werden in dieſer phantaſievollen Jugendzeit unſers Geſchlechts nicht als reine abſtrakte Gedanken, ſondern als Weſen, als lebendige leibhafte Weſen dargeſtellt, ausgeſtattet mit geiſtigen und phyſiſchen Kräften; daß Gedanken nicht für ſich ſeyn können, ſondern eine denkende Subjektivität vorausſetzen, daß Principien entweder ſelbſt Perſönlichkeiten ſind oder ihren Begriff ausmachen und durch ſie zur Wirkſamkeit gebracht werden, dieſe Wahrheiten ſind auch hier die allerdings noch nicht gewußte, aber aus der Natur des Geiſtes und der Sache ſtammende Grundlage, auf welcher die Poeſie des Gottesbewußtſeyns ſich entwickelt. Wie der Menſch lebhaft fühlt oder klar denkt, ſo erfaßt er Gott als Einen, und in dem Gotte, den er gerade anruft, betet er die ganze Gottheit an. Aber in verſchiedenen Stimmungen, bei verſchiedenen Erfahrungen hebt der Einzelne und heben andre Menſchen andre Seiten des Göttlichen hervor und dieſe mannigfaltigen Formen und Offenbarungsweiſen werden um ſo leichter mehrere Götter, als auch in der Natur ſo große überwältigende Erſcheinungen wie die Sonne, das Erdleben, das Meer, der Sternenhimmel, das Gewitter, das Feuer für ſich hervortreten, ihren beſondern Eindruck machen, zum Symbol der im Gemüth aufdämmernden Ideen werden. Nie wird das Ding, die Naturerſcheinung als ſolche vergöttert, ſondern in aller Wirkſamkeit ahnt man ein Selbſt, eine perſönliche Kraft, und die Sinnenwelt wird dadurch zum Phänomen des Idealen, zur Aeußerung und zum Gleichniß des Geiſtes. Das religiöſe Leben entwickelt ſich innerhalb der Familie, ſie iſt die Wiege der Dankbarkeit, der Ehrfurcht, ſie iſt auf die Liebe gegründet, und das Gefühl der Verpflichtung, die Stimme des Gewiſſens erwacht; die Geſinnungen, welche die Kinder gegen die Eltern hegen, werden auf Gott oder die Götter, auf die unſichtbaren

Helfer und Wohlthäter übertragen. Der Mensch ahnt und sieht Gesetze in der Natur wie in seiner eignen Brust, und wenn er zu den Sternen emporblickt, wenn er in ihnen wohlthätige Mächte, eine heilvolle Ordnung verehrt, so werden keine astronomischen Kenntnisse in die mythischen Bilder hineingeheimnißt, denn solch ein Wissen ist noch gar nicht vorhanden, sondern die Sterne sind das Sinnbild einfacher Ideen, der den Segen des Lichts und der Wärme spendenden, den Verlauf der Zeit und damit den Wechsel der irdischen Natur regelnden und lenkenden geistigen Macht; an ihre Ordnung knüpft sich der Gedanke einer Weltordnung überhaupt, sie veranschaulichen das allgemeine Gesetz und Schicksal. Der Kreislauf der Sonne, wie sie auf- und niedergeht, wird zum Sinnbild für das Geschick der Menschenseele, die auch hier ihr Tagewerk zu vollbringen hat, auch auf ein neues Leben nach ihrem Verschwinden aus der Sichtbarkeit hofft.

Insofern die Naturmächte in Menschengestalt vorgestellt wurden, lösten sie sich vom Elemente und gewannen ihm gegenüber eine freie Selbständigkeit, ein eigenthümlich geistiges Daseyn und Wirken. Man bringt die einzelnen Wesen in Familienbeziehung zu einander, indem man sie entweder als Söhne und Töchter des ursprünglich einen und höchsten Gottes, damit als die Ausstrahlungen seines Lichtes, die Entfaltung seiner Idee betrachtet; oder man bewahrt die Erinnerung an die Natur, und Sonne und Mond sind Geschwister, die Nacht des Tages Mutter oder Tochter, der Sonnengott bald der Sohn bald der Geliebte oder Gemahl der Morgenröthe. Die Kinder des Himmelsgottes erhalten nach ihrer Individualität verschiedene Mütter: wird dann später eine Gemahlin als die Himmelskönigin und Ehegenossin anerkannt, so bildet sich die Vorstellung von Liebschaften, von der Eifersucht der rechtmäßigen Gattin. Der denkende Dichtergeist bewahrt bis tief in die geschichtliche Zeit hinein die Freiheit in der sinnigen Bezeichnung der Natur und Eigenart göttlicher Wesen durch die Bestimmung von Verwandtschaftsverhältnissen; er kann nur dadurch auf Anerkennung und

Beifall rechnen, daß er etwas leicht und allgemein Einleuchtendes findet.

In dem menſchlich geſtalteten Gott tritt die Beziehung auf das menſchliche Leben in den Vordergrund und verknüpft ſich mit der Forderung praktiſcher Vernunft, daß das Gute als das Göttliche gewußt werde, daß durch Gott das Böſe beſtraft, das Rechte zum Sieg geführt, das Edle begnadet werde. Nun wird der einſchlagende Blitz ein rächender Strahl des Zeus und die Strahlen der Sonne werden zu Pfeilen, die der Ferntreffer Apollon ſendet, der bogenbewehrte Gott. Denn man hat die Erfahrung, daß auch ungeſehen und aus der Ferne die Gottheit den Frevler erreicht. Die verzehrende Glut der Sonne wird jetzt ein Strafgericht des zürnenden Gottes, er erſcheint dadurch eben ſo ſehr als der Furchtbare wie als der Wohlthätige.

Iſt aber das Geiſtige, das frei Perſönliche in einer Göttergeſtalt ausgebildet, dann wird der Naturvorgang, in welchem man urſprünglich ſein Walten ſah, nicht mehr als das Immerwährende oder Immerwiederkehrende, ſondern als eine einmalige Geſchichte aufgefaßt; und die Darſtellung einer Idee oder einer Naturerſcheinung in der Form einer Erzählung, die Ausprägung des religiöſen Glaubens durch veranſchaulichende geſchichtliche Thatſachen macht gerade den Begriff des Mythus aus; oder mit Ottfried Müllers Wort: „Der Mythus erzählt eine That, wodurch ſich das göttliche Weſen in ſeiner Kraft und Eigenthümlichkeit offenbart, das Symbol veranſchaulicht ſie dem Sinn durch einen damit in Zuſammenhang geſetzten Gegenſtand.“ Das Phyſikaliſche wird in das Ethiſche erhoben, damit hört aber der Mythus auf blos Naturbild zu ſeyn, damit wird er zur Darſtellung einer ſittlichen Idee. Demgemäß bedarf und erhält der Vorgang ſeine Motivirung. Daß die Kinder der Erdmutter, die Getreidehalme, von der Sommerſonne getrocknet werden, daß ſie im Herbſt über den Tod derſelben trauert, iſt die Naturgrundlage des Mythus von der Niobe; iſt aber ſie wie Apoll anthropomorphoſirt, ſo wird die Tödtung ihrer Kinder durch ihn aus einem jedes Jahr wiederholten allgemeinen Ereigniß eine einmal

vollbrachte That, und diese bedarf der Veranlassung, der sittlichen Rechtfertigung; man findet beides in der Gesinnung Niobe's; ihr Mutterglück macht sie stolz, übermüthig vergißt sie der Demuth vor den himmlischen Mächten, rühmt sie sich vor der Mutter des Apoll und der Artemis, und muß dafür ihrer Endlichkeit inne werden, die Hinfälligkeit des Irdischen kennen lernen; die beleidigte Mutter zu rächen, den Uebermuth zu strafen, entsenden Apollo und Artemis ihre Pfeile, und Niobe's zu Stein erstarrender Schmerz lehrt uns Demuth im Glück, Mäßigung und Ehrfurcht vor den Göttern. — Hephaistos, das Feuer, wird als Blitz vom Himmel auf die Erde geworfen; die flackernde Bewegung der Flamme, die am Stoff des Holzes haftet, erscheint gelähmt; der Sturz motivirt die Lähmung; aber auch der menschlich gestaltete kunstreiche Feuergott bleibt hinkend, und nun muß eine Veranlassung gefunden werden, daß einmal der Vater oder die Mutter das Kind hinabgeschleudert habe. — Wenn der Vollmond aufgeht, sinkt die Sonne hinab; Endymion, der Niedertaucher, heißt der abendliche Sonnengott, Selene's liebender Kuß ist ihm tödtlich; daraus wird die Geschichte von Venus und Endymion. Die Sonne liebt den Morgenthau, aber ihr Strahl verzehrt ihn; daraus wird die Sage, daß Prokris von der Lanze des Kephalos getödtet worden. Beide Namen hat Max Müller in diesem Sinne gedeutet. Auch in dem Namen Daphne's hat er eine Bezeichnung der Morgenröthe gefunden. Der Sonnengott liebt sie, aber sie flieht vor ihm, sie stirbt in seinem Arm; die Bedeutung des Namens ward in Griechenland vergessen, aber das Wort für Lorbeer bot einen Anklang an ihn, und so ward die vom Gott verfolgte Geliebte in einen Lorbeer verwandelt, der Lorbeer ihr geheiligt und eine Geschichte, die sich einmal ereignet haben sollte, die ursprünglich das Bild eines alltäglichen Naturvorganges war, motivirte nun warum der Gott sich mit dem Zweige des Baumes schmückte.

Ueberhaupt erklären sich die Verwandlungen der Götter auf diese Weise. Man stellt jetzt die Götter sich menschlich vor, aber die Erinnerung an das alte Thierbild ist noch wach, man

gibt ihnen nun das Vermögen Thiergeſtalt anzunehmen; man erzählt von dem beſondern Anlaß wo ſie ſich einmal in Thiere verwandelt, wie Zeus in Stiergeſtalt die Europa raubt, oder aus dem Wolkenroß das der Sturm vor ſich herjagt, die Sage wird, daß die indiſche Göttin Saranyus in Roßgeſtalt der Umarmung des Himmelsgottes entfliehe. Die irrende Mondgöttin wird auf ihrer wechſelreichen Bahn dennoch behütet, bewacht vom tauſendäugigen Argos, dem vielſternigen Nachthimmel; die Sichelform des Neumonds und des letzten Viertels erinnerte an die Hörner der Kuh; die Mondſichel auf dem Haupte der Göttin konnte ſo verſtanden werden als ob ſie Hörner bezeichnen ſollte; nun lag es nah, daß ſie einmal durch die Eiferſucht Here's in eine Kuh verwandelt worden ſey. — Auf gleiche Art erklärt es ſich, wenn die Göttin Berchtha den Schwanenfuß oder der Sturmgott Odin den Adlerkopf behält, oder wenn der Adler dem Zeus, der Schwan dem Apollo geheiligt wird.

Aus unſrer ganzen Betrachtung folgt, daß das Phantaſiebild der Götter eine doppelte Wahrheit hat, die Naturanſchauung liegt ihm zu Grunde und zugleich die Idee, die ſittliche Erfahrung, und beides iſt innigſt verſchmolzen und der Gott dadurch zum Ideal des Lebens in einer beſtimmten Richtung geworden; er iſt keine bloße Vorſtellung, ſondern eine Macht, deren Wirken man in der Außenwelt wie in der eignen Bruſt gewahrt. Hat ſie einmal beſtimmte Geſtalt gewonnen, ſo werden auch fernerhin neue Ereigniſſe an ſie geknüpft oder im Glauben an ſie gedeutet. Sieht man in Viſchnu einmal die welterhaltende und weltbewegende Macht, glaubt man einmal daß nichts Großes in der Geſchichte ohne Gott geſchieht, wie ſollte er da nicht bereits in der alten Heldenzeit ſich bezeugt haben? Nahm man an, daß er ſich ſichtbarlich verkörpere um thätig in die Geſchicke einzugreifen, ſo waltete er nicht bloß theilnehmend vom Himmel herab oder als eine vorübergehende Erſcheinung wie die Homeriſchen Götter, ſondern der die Entſcheidung bringende Held war ſelbſt die Verkörperung des menſchgewordenen Gottes. Galt einmal Apollon als der Unbill ſtrafende Gott und eine plötzlich aus-

brechende Krankheit als sein Werk, wie nahe lag es für Kalchas die Pest am Anfang der Ilias so zu deuten, daß Apollo zürne, weil Agamemnon seinen Priester beleidigt habe! So empfing die Mythologie im Lauf der Zeiten neue Züge, während andre unkenntlich wurden, frische Farben, während die alten verblaßten. Apollo hieß ursprünglich Delios, der Leuchtende; das klang an den Namen einer Insel an, und so ward er der Delische, und seine Geburt auf Delos durch einen Mythus motivirt.

Ich habe schon oben angedeutet wie aus verschiedenen Namen des einen Gottes mehrere Götter wurden; dies wiederholt sich im Polytheismus. Apollon ist Phöbos, der Glänzende, aber auch Phaeton der Leuchtende, Helios die Sonne, Hyperion der über uns Wandelnde. Wenn er aber der Musenführer, der Orakelgeber, der Entsündiger ist, er der physische und geistige Lichtgott, so meinte man ihn doch nicht gut zugleich als den Lenker des Sonnenwagens ansehen zu dürfen, und kam zur Annahme eines besonderen Helios und gab diesem wieder den Hyperion zum Vater. In Bezug auf Phaeton erinnert Mannhardt an die alte Vorstellung, nach welcher das abendliche Niedersinken der Sonne in die Wellen des Meeres als der Hinabgang des leuchtenden Gottes in die Unterwelt, als sein Tod aufgefaßt wurde; dann aber ließ man den Gott nicht mehr sterben und wiedergeboren werden, sondern auf goldenen Becher durch den Ocean fahren, und der Leuchtende, der einst in's Meer und damit in den Tod gestürzt war, Phaeton, ward nun als ein Sohn des Helios oder Apollon aufgefaßt und da galt es seinen Tod zu motiviren: er erbat sich von seinem Vater nur auf einen Tag die Zügel der Sonnenrosse; da er aber die rechte Bahn nicht innehielt und bald den Himmel, bald die Erde in Flammen setzte oder in Frost erstarren ließ, so schleuderte ein Blitz des Zeus ihn hinab in die Tiefe.

Je mehr das geistige Leben des Volkes sich entwickelt, desto geistiger werden die Götter, desto mehr werden sie als Spender und Principen der geistigen Gaben und Güter, als sittliche Weltordner verehrt, desto mehr werden sie zu Idealen, in

welchen ein ganzer Stamm ſein Vorbild oder ſeine Eigenthümlichkeit in vollendeter Geſtalt anſchaut wie die Dorier im Apollon, die Athener in Pallas Athene. Je mehr der Menſch aus dem Naturzuſtand ſich zur Cultur hervorarbeitet, je mehr ihm die Angelegenheiten der Familie, der Geſellſchaft, des Staats in den Vordergrund treten und der innige Verkehr mit der Natur ſeine Ausſchließlichkeit verliert vor dem Wechſelverkehr der Menſchen und der Völker, deſto klarer wird er ſich der leitenden Gottheit nun auch in der innern Erfahrung, im eignen Loos wie im Geſchick der Nationen bewußt, deſto mehr zieht ihn jetzt die menſchliche Form der Mythe an, ſo daß er leicht die anfängliche Naturgrundlage ganz vergißt. Er iſt ſelbſt in ein Jugendalter der Thatenfreude, des Heldenthums eingetreten; da übt nun gerade das ſeinen Zauber auf ihn, daß die Naturerſcheinungen als Thaten der Götter dargeſtellt werden, er hält ſich an das Abenteuerliche, das Verdienſtvolle der Handlung, und ſpinnt dieſe weiter aus. Und wenn nun wirkliche Erlebniſſe, wirkliche Heldengeſtalten an ſolche Ueberlieferungen der Urzeit erinnern, ſo entſteht die Heldenſage, welche durch dieſe Verſchmelzung mit der urſprünglich ethiſchen und idealen Göttermythe ihre Tiefe und ihren Glanz empfängt. Sie entwickelt ſich namentlich aber auch dadurch, daß anfänglich eine Götterſage an verſchiedenen Orten localiſirt und eigenthümlich geſtaltet ward, dann aber ein allgemeiner Cultus an die Stelle der beſondern Auffaſſungen trat, und während nun die eine Geſtalt göttlich verehrt wird, gelten die andern für Heroen. So war Siegfried urſprünglich ein Frühlings- und Sonnengott, ward aber zum Sonnenhelden, ähnlich wie Perſeus. Denn der Kampf und Sieg des Lichts über die Finſterniß war ſchon im grauen Alterthum als ein Streit mit Ungeheuern dargeſtellt, und wie Siegfried den Lindwurm, ſo haben Apollo, Perſeus, Herakles die furchtbaren Drachen geſchlagen; aber der Apollodienſt überwächſt den ihrigen und ſie werden nun zu Heroen, das Heldenhafte wird ausſchließlich fortgebildet. Durch andre Sitten, durch andre geſchichtliche Verhält-

nisse kommen andere Motive in die Sage; aber der ursprüngliche Grundgedanke klingt hindurch.

Doch ehe wir uns zum historischen Mythus wenden, wird es passend seyn über den religiösen noch einige abschließende Worte zu sagen. Ich habe die Mythologie genetisch betrachtet, so weit die gegenwärtige Forschung reicht; es sind besonders die Veda's, welche in dieser Hinsicht vor allen andern Büchern wichtig erscheinen, und uns einen Einblick in das Werden der Mythologie gewähren; denn Naturbilder wie Symbole tauchen auf und verschwinden wieder oder werden bewahrt, die Menschengestalt der Götter kommt hinzu und wird allmählich ausgebildet, die Naturvorgänge werden in Thaten der Götter übersetzt, die Mythen nach den Erfahrungen des Volks im Fortschritt seines Lebens fortentwickelt, und immer bleibt dabei die Idee des Einen Göttlichen im Gemüth und das reine Licht sammelt bedeutsam die mannichfache Strahlenbrechung wieder in sich zurück.

Die Mythologie ist Religion, sie ist dem Volk kein Spiel, sondern feierlicher Ernst, sie herrscht über die Geister. Einer Allegorie, einer poetischen Fiktion bringt man kein Opfer, fühlt man sich nicht verpflichtet; das Heidenthum hat aber in der Mythologie seine religio, sein Band mit der Gottheit, es fürchtet den Zorn der Götter, es fühlt daß der Mensch durch die Sünde, durch das Uebertreten des göttlichen Gebots und Willens das Leben verwirkt hat und dem Tode verfallen ist, und sucht durch das stellvertretende Blut der Thiere, ja durch das Blut von Menschen, von unschuldigen Kindern, die Gottheit zu versöhnen, die Unterwerfung und Hingebung des eignen Willens zu bezeugen.

Die Mythologie ist keine Fabel, sondern Wahrheit, wenn auch im Gewand das die Phantasie gewoben hat; den Einschlag bildet dabei die Gottesidee, das Ideal der Vernunft im menschlichen Gemüth, der Gedanke des Unendlichen; die Idee kommt dadurch zum Bewußtseyn, daß Naturerscheinungen sie erwecken, daß der Mensch durch äußere und innere Erfahrung des Waltens höherer Mächte inne wird, von denen er sich abhängig,

aber zugleich auch getragen, liebevoll umfangen fühlt. Der Idee, der ſubjektiven Wahrheit kommt die Objektivität, die Erfahrung der Natur und Geſchichte entgegen, und dieſe wird verſtändlich, wird gedeutet, indem ſie jene beſtätigt und als thatſächlich zur Erſcheinung bringt. Idee und Faktum ſtehen in ungeſchiedener Einheit und lebendiger Wechſelwirkung, der Gedanke hat noch keine andere Form als die des Symbols, des Bildes, der Erzählung, er entwickelt ſich ſelbſt erſt in ihr zur Klarheit und zum Ausdruck.

Wir ſehen alſo mit Heyne in der Mythologie eine Kinderſprache des Geſchlechts, eine Darſtellungsweiſe die der alten Zeit nothwendig war, indem dieſe ſich noch nicht anders ausdrücken konnte; aber wir nehmen nicht mit dieſem Gelehrten an, daß das Symboliſche oder die Perſonification eine bloße Form geweſen, die man nur mißverſtändlich für wirklich genommen hätte, indem man ſpäter den Ausdruck mit der Sache verwechſelte und die Dichter dann der Göttergeſtalten und Göttergeſchichten ſich als artiger Phantaſiegebilde bedienten, ſie zum Schmuck ihrer Werke mit Anmuth und Schönheitsſinn auswählten. Darnach würden die Mythenſchöpfer nicht an die Naturgeiſter geglaubt, eine heilige Hochzeit des Himmelsgottes und der Erdgöttin, des Zeus und der Hera, nicht als den Grund für das aufblühende Leben und die Fruchtbarkeit des Jahres angenommen haben; ſie hätten abſtrakte Begriffe im Sinne gehabt, nur die Armuth der Sprache hätte es veranlaßt ſie durch Perſonen zu bezeichnen, logiſche oder reale Verhältniſſe durch das Bild der Zeugung auszudrücken; die Dichter dann hätten das feſtgehalten und ſo ſey es endlich Volksglaube geworden. Aber die Urzeit hat ſich nicht anders ausgedrückt als ſie dachte, die allgemeinen Begriffe haben ſich erſt allmählich aus den Anſchauungen entwickelt, die ſymboliſche Ausdrucksweiſe ſelbſt hat erſt zu ihnen geführt, die Urzeit hat an die Realität ihrer Götter geglaubt, das gläubige Gemüth hat ſeine eigne Ahnung im Anſchluß an die Eindrücke der Außenwelt in ihnen ausgeprägt, ſich ſelber verſinnlicht und klar gemacht.

Wir ſehen mit Hermann eine philoſophiſche Wahrheit in der Mythologie, wir erkennen in ihr die Weisheit, das Wiſſen des Alterthums von göttlichen und menſchlichen Dingen, wir betrachten mit ihm die Namen der Götter als bedeutſame Bezeichnungen ihres Weſens und Begriffes, aber wir nehmen nicht mit dieſem Gelehrten an, daß die Prieſter durch Naturbeobachtung eine wiſſenſchaftliche Bildung gewonnen und das was ſie begriffen, was aber dem Volk noch unbegreiflich war, in bildlicher Rede dargeſtellt, deren Perſonificationen dann das Volk für wirklich und als Gegenſtand des Glaubens gewonnen habe. Darnach wäre die Perſonification nur eine grammatiſche geweſen, und die Mythologie keine Religion, ſondern nur ein atheiſtiſches Syſtem der Natur.

Philoſophie und Poeſie ſind in der Mythenbildung noch gar nicht als ſolche vorhanden, ſie wirken vielmehr in ihr ein gemeinſames Werk, und treten nachher als beſondere Kräfte und Richtungen des Geiſtes hervor. Der Erkenntnißtrieb und das dichteriſche Vermögen gehen über das Gegebene hinaus, ſuchen den Grund und das innere Weſen des Lebens, finden das Göttliche, Geiſtige als Princip und Wirkenskraft der Dinge und geben es ſymboliſch und mythiſch in den Formen der Natur und Geſchichte kund. So ſind Denker und Dichter auch in der Sprachenbildung thätig, wie die noch unbewußte Seele leibgeſtaltend ſich die Organe der Weltauffaſſung und der Vorſtellung bereitet, mittelſt deren ſie dann zum Bewußtſeyn kommt, gerade wie durch die Sprache das Denken und Dichten erſt zur Wirklichkeit gelangen. Dem Begriff, welchen der Geiſt ſich von einer Sache bildet, gibt er anſchauliche Bezeichnung im Wort. In den Worten, in der Sprache, beſtimmt er unterſcheidend das Mannichfaltige, in der Mythologie ſucht er dagegen das Eine und Ganze, das Unendliche und Göttliche ſich zum Bewußtſeyn zu bringen und auszudrücken. So wenig wie die Sprache erfindet er die Mythen mit Reflexion und Abſicht; ſie ſind organiſche Erzeugniſſe ſeiner vernunftbegabten Natur, er arbeitet ſie mit Nothwendigkeit nach ihm eingebornen ihm noch unbekannten Geſetzen aus

der Tiefe ſeiner Innerlichkeit hervor, und gewinnt in ihnen die Mittel und die Grundlage der freien poetiſchen und philoſophiſchen Thätigkeit, die dann wieder die Schätze hebt, die ſchon in der Sprache liegen.

In ähnlicher Weiſe ſagt Schelling: „In der Mythologie konnte nicht eine Philoſophie wirken, welche die Geſtalten erſt bei der Poeſie zu ſuchen hat, ſondern dieſe Philoſophie war ſelbſt und weſentlich zugleich Poeſie; ebenſo umgekehrt: die Poeſie, welche die Geſtalten der Mythologie ſchuf, ſtand nicht im Dienſte einer von ihr verſchiedenen Philoſophie, ſondern ſie ſelbſt und weſentlich war auch Wiſſen erzeugende Thätigkeit, Philoſophie. Das Letzte bewirkt, daß in den mythologiſchen Vorſtellungen Wahrheit, doch nicht blos zufällig, ſondern mit einer Art von Nothwendigkeit ſeyn wird, das Erſtere daß das Poetiſche in der Mythologie nicht ein äußerlich Hinzugekommenes, ſondern ein Innerliches, Weſentliches und mit dem Gedanken ſelbſt Gegebenes iſt.“ Dabei betont Schelling die natürliche Verwandtſchaft und gegenſeitige Anziehungskraft von Poeſie und Mythologie. Muß man doch erkennen, daß von wahrhaft poetiſchen Geſtalten nicht weniger Allgemeingiltigkeit und Nothwendigkeit gefordert wird, als von philoſophiſchen Begriffen. Freilich, hat man die neuere Zeit vor Augen, ſo iſt es nur wenigen und ſeltenen Meiſtern gelungen den Geſtalten, deren Stoff ſie nur aus dem zufälligen und vorübergehenden Leben nehmen konnten, eine allgemeine und ewige Bedeutung einzuhauchen, ſie mit einer Art von mythologiſchen Gewalt zu bekleiden; aber dieſe wenigen ſind auch die wahren Dichter, und die andern werden doch eigentlich nur ſo genannt. Hinwiederum ſollen die philoſophiſchen Begriffe keine bloßen allgemeinen Kategorieen, ſie ſollen wirkliche beſtimmte Weſenheiten ſeyn, und je mehr ſie dies ſind, je mehr ſie von dem Philoſophen mit wirklichem und beſonderm Leben ausgeſtattet werden, deſto mehr ſcheinen ſie ſich poetiſchen Geſtalten zu nähern, wenn auch der Philoſoph jede poetiſche Einkleidung verſchmäht; das Poetiſche liegt hier im Gedanken und braucht nicht äußerlich zu ihm hinzuzukommen.

Wir ſagen mit Ariſtoteles, daß die Alten die Principien vergöttert haben, aber nehmen das nicht in dem Sinne, daß ſie zu dem abſtrakten und in der Gedankenform gegenwärtigen Begriff die Perſonification hinzugebracht, ſondern ſo, daß ihnen die Principien ſelbſt ſogleich Lebensmächte, reale geiſtige Weſen waren. Und wenn Frohſchammer behauptet, die Mythologie ſey die Lehre von der auf dem Doppelſinn des Worts beruhenden Darſtellung der Nothwendigkeit als Freiheit, der Phyſik als Ethik, der Natur als Geſchichte, ſo erinnern wir daran, daß eben die jugendliche Menſchheit nicht das Element oder den Naturvorgang als etwas blos Aeußerliches, Objektives, ſondern als die Aeußerung innrer geiſtiger Kraft, alle Bewegung als vom Geiſt gewollte Handlung anſchaut, weil ſie inſtinktiv die Ueberzeugung in ſich trägt, daß alles wahre Seyn Selbſtſeyn iſt, jedes Geſetz ein von der Subjektivität Geſetztes, nicht das ſie Setzende, der Geiſt das Erſte und der allgemeine Gedanke ſeine That iſt, nicht umgekehrt der Geiſt eine Erſcheinung oder Beſtimmung des logiſchen Begriffs; „die Nothwendigkeit iſt der Freiheit Werk", dieſen Satz hat meine Aeſthetik dargethan um zu erklären, daß alles Schöne frei und zugleich geſetzmäßig iſt. Darum liegt im Mythus etwas mehr als Phyſik, das Ideale wird in ihm als der Grund des Realen offenbart, die Erſcheinungswelt iſt ihm das Gleichniß des Ewigen, das Sichtbare ein Symbol des Unſichtbaren.

So ſehen denn auch wir mit Creuzer Religion, religiöſe Wahrheit in der griechiſchen Mythologie, und erkennen das Verdienſt an, welches er ſich in der Durchführung dieſer Anſicht erworben hat; aber wir können nicht mit ihm annehmen, daß aus dem Orient ſtammende oder im Orient gebildete Prieſter ihre höhere Erkenntniß dem noch ungebildeten Volke in Sinnbildern mitgetheilt. Wohl mögen wir mit Plutarch den Mythus dem Regenbogen vergleichen; die Idee, die religiöſe Wahrheit iſt dann die Sonne, die Erſcheinungswelt aber die Wolke, und indem der Geiſt beide zuſammen ſchaut, erzeugt ſich in ſeinem Auge das holde hervorſchimmernde Phänomen. Allmählich fortſchreitend

lernt er unterſcheiden, die Natur und die Idee für ſich betrachten, und wiederum ihre Einheit in Gott erkennen; dann freut er ſich wieder des Scheins und ſieht die doppelte Wahrheit in der mythiſchen Dichtung. Creuzer aber meint, die Prieſter hätten das reine Licht der Weisheit ſich an körperlichen Gegenſtänden brechen laſſen, damit es im Reflex und gefärbt auf das noch ſchwache Auge des Volkes falle. Aber wir fragen: woher hatten die Orientalen die höhere Erkenntniß? Waren auch da die Mythen wieder die Gewänder, die ihr etwa Prieſter eines Urvolks umgeworfen? Sind alle oder nur die griechiſchen Sagen „Hauche beſſerer Zeiten, die auf die Rohrpfeifen der ſpätern Völker gefallen", um mit Bacon von Verulam zu reden? Dem widerſtreitet, daß die Cultur nicht das Urſprüngliche ſeyn kann, ſondern ein Erarbeitetes und Gewordenes ſeyn muß. Nur wenn man eine untergegangene Geſchichte der Menſchheit annimmt, nach welcher ſie von neuem ihren Emporgang begonnen habe, kann man von Trümmern und Reſten früherer Weisheit reden, wie wir die Kunde früherer geologiſcher Perioden in den Verſteinerungen haben. Allein der Traum des hochgebildeten Urvolks iſt vor der Geſchichtswiſſenſchaft verſchwunden, und gerade in den Mythen wie in den Worten der Sprache haben wir die Zeugniſſe aus der Zeit in welche die geſchichtliche Ueberlieferung mit ihren Denkmalen noch nicht hinaufreicht, deren Geiſt und Sinnesweiſe aber in jenen dem Forſcher ſich enthüllt, der ſie recht zu nehmen weiß. Dazu gehört aber, daß man der Meinung ſich völlig entſchlägt, als ob eine reflektirte Erfindung, eine bewußte Einkleidung anderwärts fertiger Erkenntniß in poetiſche Formen bei der Mythenbildung gewaltet habe, woran eben die Creuzer'ſche Anſicht noch leidet.

Wir ſagen daher mit Ottfried Müller: „Daß bei der Verbindung des Ideellen und Reellen, welche im Mythus vereinigt liegen, eine gewiſſe Nothwendigkeit obwaltete, daß die Bildner des Mythus durch Antriebe, die auf alle gleich wirkten, darauf hingeführt wurden, und daß im Mythus jene verſchiedenen Elemente zuſammenwuchſen, ohne daß diejenigen durch welche es

geſchah, ſelbſt ihre Verſchiedenheit erkannt, zum Bewußtſeyn gebracht hätten. Es iſt der Begriff einer gewiſſen Nothwendigkeit und Unbewußtheit im Bilden der alten Mythen, auf welchen wir dringen. Haben wir dieſen gefaßt, ſo ſehen wir auch ein, daß der Streit, ob der Mythus von Einem oder von Vielen, von dem Dichter oder dem Volk ausgehe, nicht die Hauptſache trifft; denn wenn der Eine, Erzählende bei der Dichtung des Mythus nur den Antrieben gehorcht, welche auch auf die Gemüther der Andern, Hörenden wirken, ſo iſt er nur der Mund, durch den Alle reden, der gewandte Darſteller, der dem was Alle ausſprechen möchten, zuerſt Geſtalt und Ausdruck zu geben das Geſchick hat". — Es iſt einmal die gleiche menſchliche Vernunft, der gleiche Zug des Herzens nach dem Ewigen, die gleiche Idee des Unendlichen, es ſind dann dieſelben Eindrücke der Natur, dieſelben innern Erfahrungen, dieſelben Wahrnehmungen des geſchichtlichen Lebens; ſie wirken als Bedingungen zuſammen, da iſt es kein Wunder, wenn in Vielen ein ähnliches Bild entſteht, und wer das beſtimmte und beſtimmende Wort ausſpricht, wird darum von den Andern verſtanden, die Andern bewahren und verwenden nur was ihnen ſelber zuſagt, wie in der Sprachbildung; ſie arbeiten mit, jeder ſpricht ſich aus, die eine Sache wird dadurch vielſeitig dargeſtellt, in der gemeinſamen Thätigkeit aller erwächſt die ſymboliſch veranſchaulichte Idee zur Klarheit und Lebensfülle.

Auch jetzt ſtellen die Begriffe ſich nicht ohne Vermittlung der Phantaſie dem Bewußtſeyn dar; anſchauungslos wären ſie leer; aber gegenwärtig ſind ausgebildete in der Allgemeinheit des Gedankens ausgeſprochene Ideen vorhanden; in der Urzeit war das nicht der Fall, da ſchlummerten ſie noch in der Seele, und ihr Erwachen gab ſich in der Verſchmelzung mit dem Gegenſtande kund, der ſie erweckte; der erſte Ausdruck iſt daher ſymboliſch. Das iſt auch Welkers Anſicht. „Der Mythus bildet ſich nicht aus einer Idee heraus eine Thatſache, ſondern unbewußt vermittelſt einer bekannten Thatſache einen Begriff, der ohne ſie nicht gefaßt und ausgeſprochen werden konnte. Er iſt immer

ein Ganzes, wenn auch nur als Embryo, und auf einmal gegeben oder eingegeben im Gegenſatz des Bedachten oder Gemachten. Er iſt der Erweiterung und Ausſchmückung fähig, auch der Verknüpfung mit einem andern Mythus nicht durch äußere mechaniſche Zuſammenfügung, ſondern wie durch Impfen oder durch Verſchmelzung. Der Gedanke, die Wahrnehmung innerer Geſetze rankt ſich wie eine zarte Pflanze an der Erfahrung aus dem Leben der Menſchen als an einer Stütze empor, die Phantaſie iſt die Hebamme des Gedankens; die Analogie, das Bild einer gegebenen äußern Thatſache muß hinzukommen um das Weſen eines innern Verhältniſſes aufzuklären, und ſo bricht erſt unter der geſchichtlichen Einkleidung der Begriff hervor, tritt in und mit ihr in das Daſeyn. Solche Urmythen ſind das ſchönſte Gewächs auf dem Boden des der Religion ſich erſchließenden Gemüths. Denn dieſe Urerkenntniſſe ſind die Hauptbedingungen des Geiſteslebens der Nation in einem großen Theil ſeiner ganzen Entwickelung. Dieſelben Mythen mit Reflexion erſonnen würden Gleichniſſe aus dem Menſchenleben ſeyn; in der Zeit ihrer Entſtehung waren ſie wie Offenbarungen und machten ihren tiefen religiöſen Eindruck dadurch, daß ſie annoch der einzige und ein überraſchender Ausdruck großer Wahrheiten waren, daß in dieſen Bildern gewiſſe Gedanken ſich zuerſt ſelbſt erkannten und verſtanden. Der Mythus ging im Geiſt auf wie ein Keim aus dem Boden hervordringt, Inhalt und Form eins, die Geſchichte eine Wahrheit".

Schelling ſagt: „Die mythologiſchen Vorſtellungen ſind weder erfundene noch freiwillig angenommene. Erzeugniſſe eines vom Denken und Wollen unabhängigen Prozeſſes waren ſie für das ihm unterworfene Bewußtſeyn von unzweideutiger und unabweislicher Realität. Völker wie Individuen ſind nur Werkzeuge dieſes Prozeſſes, den ſie nicht überſchauen, dem ſie dienen ohne ihn zu begreifen. Es ſteht nicht bei ihnen ſich dieſen Vorſtellungen zu entziehen, ſie aufzunehmen oder nicht aufzunehmen; denn ſie kommen ihnen nicht von außen, ſie ſind in ihnen ohne daß ſie ſich bewußt ſind wie; denn ſie kommen aus dem Innern

des Bewußtſeyns ſelbſt, dem ſie mit einer Nothwendigkeit ſich darſtellen die über ihre Wahrheit keinen Zweifel geſtattet."

Ich habe in meiner Aeſthetik ausführlich erörtert wie in allem Phantaſieleben ein Unbewußtes und ein Bewußtes zuſammenwirken, wie etwas Nothwendiges, Unwillkürliches mit der freien Thätigkeit verbunden iſt; ich habe darzuthun geſucht wie ein Aehnliches auf andern Gebieten des Geiſtes vorkommt und den Gedanken ausgeſprochen, daß alles Große und Bedeutungsvolle im Denken, Thun und Bilden aus einem Zuſammenwirken Gottes und des Menſchen hervorgeht, indem die göttlichen Ideen, die göttlichen Ordnungen alles Geſchöpfliche durchdringen, leiten und beſeelen. Die Offenbarung Gottes, ſagte ich dort, in dem wir leben, weben und ſind, kommt nicht von außen, ſondern quillt aus dem innerſten Lebensquell, aus der Tiefe des Geiſtes in das Licht des Bewußtſeyns; das Gemüth ſpricht aber dieſe Regungen und Erfahrungen nicht ſofort in der Form des Gedankens aus, ſondern Jahrtauſende lang werden ſie durch die Phantaſie zu Bildern geſtaltet, und dazu werden die Erſcheinungen der Natur und der Geſchichte verwendet. Der Menſch ſteht von Haus aus in der Einheit mit Gott, aber indem er ſich ſelbſt erfaßt, ſich von dem Unendlichen unterſcheidet und ſelbſtſüchtig mit ſeinem Willen ſich vom Ganzen abwendet, verliert er das Gefühl der Weſensgemeinſchaft, und nun geht die Religion aus der Sehnſucht der Wiederherſtellung und Verſöhnung hervor. Die Gottesidee waltet im Gemüth und die Seele ringt nach ihrer Darſtellung durch Phantaſie und Gedanke, durch Mythus, Kunſt und Philoſophie, bis die Verſöhnung in der That und Wahrheit durch Chriſtus vollbracht und die Religion vollendet, die Kindſchaft der Menſchheit in Gott, das Ebenbild Gottes im Menſchen wieder hergeſtellt wird. So ſehe auch ich mit Schelling in der Mythologie einen nothwendigen Proceß, aber ich habe in der ganzen Entwickelung den menſchlichen Faktor, die Thätigkeit des menſchlichen Bewußtſeyns in ihren verſchiedenen Formen, auf verſchiedenen Stufen hervorgehoben, und betone ihn hier ausdrücklich nochmals. Schelling ſagt: Der

theogoniſche Proceß, durch den die Mythologie entſteht, iſt ein ſubjektiver, inſofern er im Bewußtſeyn vorgeht und ſich durch Erzeugung von Vorſtellungen erweiſt; aber die Urſachen und alſo auch die Gegenſtände dieſer Vorſtellungen ſind die wirklich und an ſich theogoniſchen Mächte; der Inhalt des Proceſſes ſind die Potenzen ſelbſt, die das Bewußtſeyn und die Natur erſchaffen; ihre Succeſſion iſt eben der Proceß, der nach demſelben Geſetz und durch dieſelben Stufen hindurchgeht, durch welche urſprünglich die Natur hindurchgegangen iſt. Schelling ſagt: nur das mache den Polytheismus möglich, daß das was in ſeiner überſubſtantiellen Einheit Gott iſt, als Subſtanz getrennt werden könne; daß die göttlichen Potenzen in der Welt getrennt ſeyen, und das Bewußtſeyn ihnen anheimfiel. Die Potenzen ſind ihm die drei Urſachen, die erſte aus welcher, die zweite durch welche, die dritte zu welcher oder in welche als Ende oder Zweck Alles wird. Als den Reflex ihres ſucceſſiven Hervortretens und ihrer Herrſchaft im menſchlichen Bewußtſeyn ſieht er die auf einander folgenden Mythologien oder Hauptgottheiten an, und lehrt, daß das menſchliche Bewußtſeyn in dem Mythologie erzeugenden Proceß wieder in die Zeit des Kampfs zurückgeſetzt werde, der in der Schöpfung des Menſchen ſein Ziel gefunden hatte. Die mythologiſchen Vorſtellungen ſollen gerade dadurch entſtehen, daß die in der äußeren Natur ſchon beſiegte Vergangenheit im Bewußtſeyn wieder hervortritt, jenes in der Natur ſchon unterworfene Princip jetzt noch einmal ſich des Bewußtſeyns ſelbſt bemächtigt. — Aber die Folge der Göttergeſtalten, die Schelling annimmt, iſt durch die gründliche hiſtoriſche Forſchung keineswegs beſtätigt; und nicht in das ewige Weſen Gottes ſelbſt, ſondern nur in ſein Reich, ſeine Entfaltung und Schöpfung kommt durch die Sünde Spannung und Kampf, — in Gott nur inſofern als er in der Menſchheit offenbar geworden und in die Endlichkeit eingegangen iſt. Die göttliche Weſenheit bleibt den Geſchöpfen einwohnend, auch wenn dieſe kraft ihrer Freiheit von derſelben abtrünnig werden wollen, und wenn in den verſchiedenen Mythologien auch nicht das ganze Göttliche in ſeiner

Einheit und Fülle zugleich erfaßt und bestimmt wird, sondern nach Maßgabe des geistigen Vermögens und der Bildungsstufe einzelne Seiten des Ewigen besonders hervorgehoben werden und das Unendliche in eine Reihe von Gestalten aus einander gelegt ist. Das Natürliche, das Gemüthliche, das Geistige, die nirgends in der Menschheit fehlen, werden innerhalb ihrer wie in einzelnen Menschen successiv entwickelt, und wenn wir im Alterthum das Erste, dann in der christlich germanischen Welt das Zweite vorwalten sehen, und in ein Reich des Geistes eintreten, so folgt daraus noch nicht, daß während dieser Perioden auch in Gott das eine oder andere Princip die Herrschaft geführt, daß sie auch successiv bei ihm vorwiegen. Auch ich sage übrigens mit Schelling, daß wir die Mythologie eigentlich nehmen müssen, und daß den Göttern wirklich Gott zu Grunde liege, er selbst die wahre Materie und der Inhalt der mythologischen Vorstellungen sey; die Mythologie ist ein wirkliches Werden Gottes im Bewußtseyn; auch in ihr ist göttliche Eingebung, und solchen Inspirationen verdanken wir die kolossalen, die herrlichen Schöpfungen des Alterthums; „die Gewalt, die das menschliche Bewußtseyn in den mythologischen Vorstellungen über die Schranken der Wirklichkeit erhob, war auch die erste Lehrmeisterin des Großen, Bedeutungsvollen in der Kunst." Darum möchte ich nicht einmal das Heidenthum die wilde oder wildwachsende Religion nennen, sondern lieber die natürliche. Auch im Heidenthum und seiner Entwickelung sehen wir den göttlichen Logos, die allgemeine Vernunft und den in der sittlichen Weltordnung, in der Erziehung der Menschheit sich bethätigenden Willen der Weisheit. Das war Hegels große religionsphilosophische Leistung, daß er die Hauptformen des Heidenthums als Entwickelungsstufen der religiösen Idee darstellte; so vieles im Einzelnen bei ihm wie bei Schelling sich nicht als stichhaltig bewährt, der Grundgedanke wird immer das Ziel der Wissenschaft seyn. Derselbe seherische, dichterische Trieb und Blick der einst die Naturphilosophie in's Leben rief, dieselbe geistvolle Combination, dasselbe phantasievolle Generalisiren nach einzelnen Wahr-

nehmungen herrſcht auch in Schellings Philoſophie der Mythologie; die kritiſche Sichtung des Materials bringt vielfach andre geſchichtliche Reſultate, und dieſe führen zu andern Schlüſſen und philoſophiſchen Betrachtungen; das ſoll uns aber doch nicht abhalten, den Sinn und die Bedeutung des Ganzen zu würdigen und das erprobte Einzelne dankbar anzunehmen.

Hat einmal der Glaube Geſtalt gewonnen und ſind die Götter als Mächte der Natur und des Gemüths innerhalb einzelner Gemeinden und Stämme auf beſondere Art ausgebildet, ſo entſteht nun ein Götterkreis, wenn Städte und Stämme ſich in gemeinſamem Nationalbewußtſeyn verbinden; der einzelne Ort behält ſeinen Gott, ſeine Göttin vorzugsweiſe, wie die meeranwohnenden Jonier ihren Poſeidon, die Argiver ihre Hera, aber der Dienſt dieſer Götter verbreitet ſich auch anderwärts, und ihre urſprünglichen Verehrer bauen ebenſo den andern Göttern Altäre. Die Urmythen ſind nun ſelbſt ein Stoff für das religiöſe Denken, für das dichteriſche, künſtleriſche Bilden; ſie werden erweitert durch neue Eindrücke, neue Erfahrungen, die man auf ſie bezieht, ſie werden entwickelt und mit einander verflochten. So verwachſen zur Geſtalt und zur Geſchichte des Herakles nicht bloß verſchiedene griechiſche Localſagen mit alterthümlichen Sonnenmythen, ſondern die Griechen glauben auch in den ſemitiſchen bogenbewehrten löwenbezwingenden Göttern ihn wiederzufinden, und nehmen auf, was von ihren Thaten und Geſchicken erzählt wird, und im Fortſchritt des Volksbewußtſeyns wird er immer mehr durch die Dichter zum Ideal ſittlicher Heldenkraft. Hier beginnt ſchon eine freiere Erfindung. Prieſter geben Erzählungen von dem Urſprung örtlicher Gebräuche oder Satzungen, und manches Bild wird wörtlich und eigentlich genommen und findet nun eine mythiſche Deutung oder Motivirung. Wenn die Veden vom Goldarm der Sonne reden, vergleichen wir dies ſofort der roſenfingrigen Eos Homers; die Brahmanen aber wiſſen von einem Kampf zu erzählen, in welchem der Gott die eine Hand verliert und ſie durch eine von Gold erſetzt. Aehnliche Bewandtniß mag es mit des Pelops elfenbeinener Schul-

ter haben. In Bezug auf solche Dinge mahnt Pindar, daß es den Menschen gezieme nur Schönes von den Göttern zu sagen, indem er hinzufügt:

Viel sind der Wunder fürwahr,
Und fesselnd mehr als der Wahrheit Wort
Täuscht der Sterblichen Seele die Dichtung
Mit vielfach verschlungnen bunten Sagen.
Der Anmuth Zauber, der alles den Sterblichen
Süßer macht und mit Würde bekleidet,
Verlockt zum Glauben oft an Unglaubliches;
Unbestechliche Zeugen aber
Bleiben die kommenden Tage.

Bekannt ist der Ausspruch Herodots, daß Homer und Hesiod den Hellenen ihre Götter gemacht, den Göttern die Beinamen gegeben, jedem sein Amt und seine Kunst zugetheilt. Damit ist nicht behauptet, daß der mythologische Stoff, daß die Götter selbst eine Erfindung dieser Dichter seyen, nur die Göttergeschichten, den Götterstaat haben sie ausgebildet, die mannigfaltigen Gestalten haben sie zum Ganzen verbunden und jeder ihre besondere Stelle darin gegeben. Homer und Hesiod sind die Repräsentanten ihrer Zeit, ihrer Sangsgenossen und Schulen. Wie der Zug nach Troja die mannigfaltigen Stämme und Städte der Griechen zum erstenmal zu gemeinsamer That verband, wie sich daran das Erwachen ihres Nationalbewußtseyns knüpft, so bringt die epische Poesie, indem sie die volksthümlichen Heldenlieder vereinigt und jedem Stamm, jedem Führer seine Ehre gibt, auch die Götter der einzelnen Kreise zusammen und ordnet sie zu einer Familie, deren Haupt der eine Himmelsgott der Urzeit bleibt. Was Homer von den Mythen aufnimmt, das wird dadurch Gemeingut; wie er die einzelnen Götter auf der Grundlage der Ueberlieferung charakterisirt, das bildet wiederum den Ausgangspunkt für die nachkommenden Dichter und Plastiker. Die große Wahrheit von einem Walten der Vorsehung, von einer Leitung der menschlichen Dinge durch Gott veranschaulicht er durch die Theilnahme welche die Götter an den Menschen haben und durch das Einwirken der himmlischen Mächte auf die Angelegenheiten

der Erde. Er erfindet den Stoff nicht, die Helden und ihre Thaten ſo wenig wie die Götter, aber er gibt ihm eine kunſtvolle ſchöne Geſtalt mit freiformender Dichterkraft, die ein harmoniſches Ganzes aus der dem einen und gleichen Volksgeiſte entſprungenen Vielheit macht. Daß dies Ganze wiederum mehr durch die ſchöpferiſche Phantaſie als durch die Reflexion hervorgebracht wird, entſpricht dem Weſen der Mythologie. Die alte Naturbedeutung der Götter trat im Epos in den Hintergrund, das Walten über den Menſchen, die Ausprägung der geiſtigen Eigenthümlichkeiten ward das Hauptſächliche; ſie wurden die Ideale, Ur- und Vorbilder des ſittlichen und geſchichtlich fortſchreitenden Lebens. Dieſe Geſtalten, ſagt auch Schelling, entſtehen nicht durch Poeſie, ſondern ſie verklären ſich in Poeſie; die Poeſie ſelbſt entſteht erſt mit ihnen und in ihnen.

Was vom Homer das können wir in gleicher Weiſe vom indiſchen und germaniſchen Epos ſagen, und nicht minder findet die religiöſe prieſterliche Poeſie Heſiods in der Edda — ich nenne nur den Geſang Völoſpa — und in der indiſchen Literatur ihre Analogien. Die Theogonieen ſind doppelter Art, einmal primitive Betrachtungen über die Anfänge der Dinge, über den Urſprung des Weltalls und der Seele in Bezug auf Gott, dann das Beſtreben die vielen Götter durch Familienbande unter einander zu verknüpfen, ältere und jüngere zu unterſcheiden, und nicht bloß durch Nebeneinanderordnung, ſondern auch durch Succeſſion ein zuſammenhängendes Ganzes hervorzubringen. In jener Hinſicht iſt das Bild des Eies, das keimkräftig das Leben in ſich beſchloſſen hält und aus ſich entläßt, der ſichtbare Urſprung der Einzelorganismen, ſchon in der Urzeit auf das Weltall übertragen werden; das Weltei iſt keine Erfindung der Orphiker und Brahmanen, es kommt auf egyptiſchen Bildwerken, in ſemitiſchen Kosmogonieen und im finniſchen Heldengeſang gleichfalls vor, und wird dadurch als ein Urgedanke der Menſchheit bezeugt. In Bezug auf die Genealogie zeigt Heſiod ein Zuſammenwirken prieſterlicher Weisheit mit dichteriſcher Kunſt. Aber ganz irrig iſt die Annahme, der auch Schelling ergeben iſt, daß

Uranos und Kronos ältere Götter als Zeus seyen oder früher als er von den Hellenen verehrt worden wären; vielmehr lehrt die vergleichende Götterlehre der Arier, daß sie sich erst aus ihm entwickelt haben, wie bereits auch Welker's griechische Mythologie dargethan.

Ein Anderes ist die wirkliche Folge, das successive Hervortreten neuer Götter in der Fortentwicklung des Volks, sey es, daß ganz neue Gestalten auftauchen, sey es, daß solche, welche früher wenig Bedeutung hatten, zu den ersten und herrschenden werden. So sind Athene und Apollon jünger als Zeus und entwickeln sich mit Athen und Sparta oder Delphi zu der hervorragenden Stellung; so wird der Dionysoscultus in jüngern Tagen von den Hellenen ausgebildet. So ist der allgemeine Himmelsgott bei den Germanen zurückgetreten und blieb nur als Schwertgott Ziu oder Tyr, während zuerst in der bäuerlichen Zeit der Donnergott die oberste Stelle erhielt, dann aber in der Wanderzeit der Volksgeist sich im Sturmgott Wodan oder Odin am liebsten wiederfand, und ihn zum Götterkönig, zum Geber aller Güter, auch der Weisheit und des Gesanges fortgestaltete. In den Veden werden neben dem Göttergott Indra der himmlische Allumfasser Varuna und der im Feuer waltende Agni am meisten angerufen. Später wird der Geist des Gebets, Brahma, durch die Priester als der Schöpfer und Grund aller Dinge gelehrt, und der in den Veden nur gelegentlich erwähnte Genius der Himmelsbläue, Vishnu, wird allmählig im Gangesthal von seinen Verehrern als der welterhaltende Gott, wie am Himalaya der Geist des Gewittersturmes, Siva, als der höchste und wahre Herrscher der Welt verehrt, bis endlich die Brahmanen beide Gestalten mit Brahma zu einer Dreieinigkeit zusammenstellen.

Die Spaltung und Auflösung aber der Einheit in die Vielheit findet mit dem erwachenden Nachdenken einen Gegensatz in dem Streben das Vielheitliche wieder zur ursprünglichen Einheit zurückzuführen, den Einen mit seinen Entfaltungen zu bereichern. In den spätern vedischen Hymnen erhält der Gott, welcher gerade angerufen wird, auch die Namen der andern, z. B. Indra,

du biſt Varuna, Agni und Surja, d. h. der Umfaſſer, das Feuer die Sonne. Die Semiten, welche das männliche und weibliche Princip geſondert, ebenſo das Wohlthätige und Verzehrende, Schaffende und Richtende in dem einen Gott, dem Licht- und Feuergeiſt, als zwei Weſen nebeneinandergeſtellt, ſahen zunächſt auch wieder das Letztere als die doppelſeitige Offenbarung des Einen an und gaben ihm mit einem naturaliſtiſchen Ausdruck der Idee die mannweibliche Geſtalt, der Göttin die Waffen des Mannes, dem Gott das Frauengewand. In Griechenland geſellt ſich dem Beſtreben die Götter zu individualiſiren und den Menſchen menſchlich nahe zu bringen, — ein Beſtreben, in welchem Pindar von dem Geſchlecht der Götter und Menſchen als einem und demſelben redet, — doch zugleich eine dunkle Ehrfurcht, eine Scheu vor dem geheimnißvollen Unendlichen, wie ſie im Cultus der Demeter, des Dionyſos ſich zeigt, und Zeus, der auf dem Olymp mit den andern Göttern thront, von Here getäuſcht wird und über den lahmen Mundſchenk Hephäſtos lacht, heißt bei demſelben Homer, der Vater der Götter und Menſchen; er vermählt ſich bei Heſiod mit der Weisheit und der Weltordnung und iſt der Vater der Geſetze und Schickſale, wie der Anmuth, die den freien Lebenstrieben entquillt. Alle die Gaben, welche einzeln von andern Göttern verliehen werden, hat und ſchenkt auch Er. Phidias bildete ihn in der Verſchmelzung von Macht und Liebe, von Hoheit und Huld; wie er ſein Walten und Wirken offenbart, das war in dem Schmucke des Thrones ſichtbar; die Baſis zierte ein Reigen der Götter, ſie waren alle um den Thron des Höchſten verſammelt, und erſchienen als die Ausſtrahlungen ſeines Lichts, die Entfaltung ſeiner Einheit in die Perſonificationen ſeiner Eigenſchaften, ſeiner Offenbarungsweiſen, unter ihnen Zeus ſelber an Here's Hand: der Zeus, der ein Gott iſt neben andern, erſchien als Verrath am Thron, auf welchem der Zeus ſaß, zu dem als dem urſprünglich Einen die gebildeten Hellenen zurückkehrten, wie Aeſchylus ſagt:

Zeus iſt die Erde, Zeus die Luft, der Himmel Zeus,
Ja Zeus iſt Alles und was über Allem iſt.

Das Heidenthum erhielt in den theologischen Mythen seine eigenthümliche Form dadurch, daß menschliche Gestalt und Handlungsweise auf die Natur und auf die göttlichen Principien übertragen ward; die anthropologische Mythe oder die historische Volkssage zeigt dagegen vielfach den Wiederschein oder den Nachklang von Bildern, Thaten und Geschicken der Götterwelt. Ich habe schon erwähnt wie Localgottheiten zu Heroen werden, Götter zu Göttersöhnen, wie im Heldenalter einer Nation das Heldenhafte und Abenteuerliche in den Mythen, die ursprünglich Naturprocesse in der Form von persönlichen Thaten und Leiden darstellten, besonders ausgebildet, die Grundlage vergessen wird. Kommen nun in der Geschichte selbst hervorragende Männer, die mit ihrem Charakter oder Geschick an die Mythe erinnern, so schlägt dieselbe leicht auf sie nieder. Und zwar wird dies dann am meisten und leichtesten geschehen, wenn der religiöse Glaube selbst eine Wandlung erfahren, wenn er ein anderer geworden ist. Als die Germanen z. B. Christen geworden, da lebten die großartigen und tiefsinnigen alten Mythen in der Seele fort, schwebten aber nun gleichsam in der Luft; wie willkommen mußte ihnen da ein menschlicher Träger seyn, eine volksthümlich große Persönlichkeit, auf die sie sich niedersenken, mit der sie verschmelzen konnten! Ich habe schon anderwärts darauf hingewiesen. Wir finden im Epos der Inder, Perser, Griechen und Germanen als eines der herrlichsten poetischen Gebilde einen jugendlich reinen Helden voll Schönheitsglanz, der in irgend eine Verbindung mit dem Feindseligen, Niedern oder Unreinen tritt, wie zur Sühne dafür von dessen Vertretern hinterlistig ermordet wird in der Blüthe seiner Jahre, aber ihnen den Untergang bringt durch den Rachekampf, der sich an seinen Tod knüpft: Karna in Mahabarata, Sijawusch im Schahnameh, Achilleus und Siegfried. Dies hat kein Volk vom andern entlehnt; ebensowenig aber gab es in der Zeit vor der Trennung schon eine Heldensage. Der gemeinsame Grund der Ueberlieferung liegt in der Göttermythe. Es ist die Sonne, die ihre Bahn geht wie ein Held, aber jeden Tag in frischer Jugendkraft untergeht, hinab-

gezogen von den Mächten der Nacht, oder getroffen vom Dorne des Winters am Ende der Sommerzeit. Die Sonne aber verläßt ihre Geliebte, die Morgenröthe, oder ſie hat im Frühling die Erde wachgeküßt, dann aber erkaltend verlaſſen. Am Reich der Finſterniß ſelbſt winkt dem Sonnengott eine neue Geliebte, die Abendröthe, aber wenn er in ihre Arme ſinkt, überliefert er ſich den dunkeln Mächten des Untergangs. Doch der neue Lichtaufgang, der neue Frühling wird nicht ausbleiben. — Der ſchöne Mythus wird als gemeinſames Erbe auf die Wanderſchaft mitgenommen; Helden, die durch die Reinheit ihres Weſens der Sonne gleichen und eines frühen Todes ſterben, bieten ſich der alten Erinnerung zu neuen Trägern. So ein ausſtraſiſcher König Siegbert für den fränkiſchen Sonnengott Sigfrit. Homer weiß vom Tode des Achilleus, daß er durch Apollo bald nach Hektor gefallen. Aber gerade der Homeriſche Achilleus erinnerte an die Geſtalt der Urzeit und ſo ließ man auch ihn, um die Liebe von Polyxena zu gewinnen, einen Bund mit dem Feind eingehen, aber meuchlings von dem neuen Verwandten ermordert werden; hier war keine neue Erfindung, ſondern die alte Sage ward an ihn umbildend angeknüpft.

Das Gewitter war nach altariſcher Anſchauung der Kampf des Lichtgottes mit dem Dämon der Finſterniß, dem feuerſchnaubenden Wolkendrachen, der den Schatz des Sonnengoldes oder die waſſerſpendende Jungfrau geraubt; der Lichtgott erſchlägt ihn und gewinnt den Schatz oder die Jungfrau. So bei den Griechen Perſeus, bei den Deutſchen Siegfried, und ſpäter noch der heilige Georg. Die Mythe der ariſchen Urzeit vom lichten Frühlingsgott, der im Winter fern iſt, in der Unterwelt oder im Wolkenberge weilt, im neuen Lenz aber ſiegreich wiederkommt, iſt zunächſt in der deutſchen Götterſage erhalten, wenn Wodan ſeine Gemahlin, die Natur, während der ſieben Wintermonate verlaſſen hat, im Frühling aber den Eindringling erſchlägt, der ſich ihrer und der Herrſchaft bemächtigen wollte und die Welt wieder beglückt; — wenn Wodan mit ſeinem Heer in einen Berg entrückt iſt, aber zur rechten Zeit ſiegreich hervorbricht. Nach

Einführung des Christenthums ward beides auf geschichtliche Helden übertragen. Heinrich der Löwe ist sieben Jahre lang im Orient, da kommt er unter Wodans Jagdgenossenschaft, das wilde Heer, und erfährt, daß ein anderer Mann mit seiner Gattin Hochzeit machen will, wird schlafend von einem der Geister in die Heimath gebracht und behauptet die Gattin für sich. Gleich Wodan aber schlummern gewaltige Helden, Karl der Große, Otto der Große, Friedrich Rothbart im Untersberg, im Kyffhäuser; die Raben, die um den Berg fliegen, sind Odins Raben, die ihm Kunde bringen, Hugi und Muni, Verstand und Erinnerung. Wenn aber das Volk in großer Noth ist, dann wird der Held als Retter aus dem Berge kommen. Der Weltbaum, die Esche Ygdrasil, die wieder grünt wenn der Frühlingsgott zurückkehrt, ist nun zum dürren Birnbaum auf dem Walserfeld geworden, der frische Blätter treibt, wenn der wiedererschienene Kaiser seinen Schild an ihn hängt. — So gehen die alten Mythen in die veränderten Zustände und Sitten des Volkes ein, und werden den neuen Umständen gemäß selber modificirt; unverständlich gewordene Motive werden durch andere ersetzt. Hlidskialf, der Thron, von welchem der germanische Göttervönig die Welt überblickt, das Symbol seiner Allwissenheit, bleibt in der christlichen Zeit ein Stuhl im Himmel, und wer darauf sich setzt, der sieht was auf Erden vorgeht, wie der Schneider bei Hans Sachs, der einen Schemel nach der alten Frau wirft, die ein Tüchlein stiehlt, ohne zu bedenken, wie viel Lappen er selbst behalten hat. Das Märchen ersetzt aber auch den Stuhl durch eine verbotene Thür, durch die, wer sie öffnet, einen fernen Gegenstand erblickt. Die im Winterschlaf erstarrte Erde wird zur Schildjungfrau, welche Odins Schlafdorn getroffen und die hinter dem Flammenwall liegt; der Frostpanzer der Erde ist jetzt die Brünne, die Siegfrieds Schwert durchschneidet, wie der Sonnenstrahl jenen; aber dann wird aus dem Schlafdorn Odins, der dem Volk nichts mehr bedeutet, die verhängnißvolle Spindel, mit welcher die Königstochter sich sticht und sofort sammt der Umgebung in Schlummer sinkt; aus dem Flammenwall wird

die Dornenhecke, von welcher die schöne Jungfrau den Namen Dornröschen empfängt; der heldenhafte Jüngling dringt muthig durch und weckt sie mit einem Kuß, wie Siegfried die Brunhild, wie die Sonne die Erde.

Hiermit sind wir bei dem letzten Ausläufer des Göttermythus angelangt, beim Kindermärchen. Der Mensch ist Idealist von Haus aus. Das beweist uns die Phantasie der Kinder immer wieder, wie sie ungebunden mit den Dingen schaltet, alle Gegenstände beseelt, im Schemel das Reitpferd und im Strohhalm und der Bohne selbstständig handelnde Wesen sieht; ein geringer Stoff genügt ihr Zaubergärten um sich zu schaffen; man hat ja das Paradies der Kindheit darin gefunden, daß die Natur den Wünschen der Einbildungskraft noch fügsam erscheint. Der Reiz des Märchens aber beruht darauf, daß es uns in die Wunderwelt der Frühjugend zurückversetzt, daß es uns zur Frühjugend der Menschheit hingeleitet.

Dem ächten Volksmärchen ist das Wunderbare das Natürliche und seine Gestalten und Begebenheiten locken uns an, indem sie in ihrem gaukelnden Spiel, in ihren schwebenden Formen einen tiefen Sinn ahnen lassen; denn religiöse Ideen, die sich ursprünglich durch die Naturbeseelung ausgedrückt, bilden seine Grundlage, und daher stammt denn auch sein ethischer Kern. Denn es zeigt die Herrschaft der sittlichen Weltordnung; es zeigt, wie das Böse sich bestraft und müßte auch das Unglaublichste geschehen und aus den gesammelten Gebeinen des Kindes, das dem eignen Vater zum Mahl war vorgesetzt worden, der Vogel emporfliegen, der am schmächtigen Hälschen den schweren Mühlstein trägt, um ihn niederfallen zu lassen und das schuldige Haupt zu zerschmettern; es zeigt das Glück der Weisheit und Tüchtigkeit, der die Hindernisse und Gefahren nur der Anreiz zur Bewährung und Kraftentfaltung werden; es zeigt die verfolgte Unschuld, die zurückgesetzte Schönheit, wie sie durch das Leiden verherrlicht und endlich doch erlöst werden; es zeigt, wie dem rechten Sinn doch alle Dinge zum Besten dienen.

Auch der Märchenerzähler ist kein bewußter Erfinder oder

Erfinder, der seine besondern Ansichten oder Erfahrungen mittheilen will, sondern er überliefert vielmehr wie ein treuer Hüter die ererbten Schätze. Das Kind, das Volk will das ihm Liebgewonnene immer wieder hören und geht an anderem vorüber, das in seinem Gemüth nicht Wurzel schlägt; so übt der Hörer durch sein Verlangen einen mitwirkenden Einfluß auf die Erzählung und läßt das besonders ausmalen, was ihm am meisten zusagt. Das Ueberlieferte wird gehegt und gepflegt nicht wie ein todter Besitz, sondern wie ein lebendiges Gut. Ein jeder behält was ihm gefällt und fügt hinzu was er besseres weiß, und indem ein Lied, eine Erzählung von Mund zu Mund geht, gewinnen sie in dieser Gesammtthätigkeit der Geschlechter, gleich viel hin und her bewegten Rollsteinen, allmälig den treffenden Ausdruck, die runde präcise Form, die der Kunstdichter beneidet und sich zum Muster nimmt.

So sehen wir eine staunenswerthe Zähigkeit der Ueberlieferung und sehen, wie der Mythus in seinen Wandlungen ein Band der Geschlechter ausmacht, sodaß dieselben Bilder, die einst die Menschheit in den Jahrhunderten der Kindheit schuf, noch heute den Geist der Kinder nähren und ergötzen, und haben in ihnen einen Ring, der die fernen Jahrtausende aneinanderschließt.

Aber der Nachhall und Wiederschein der Götter- und Naturmythe ist lange nicht das Einzige in der die menschlichen Dinge gestaltenden oder umwebenden Sage, vielmehr findet der neue Inhalt auch seine neue Form. Der Ursprung der Völker wie der Menschen liegt im Dunkel, die Anfänge auch des Großen waren klein, und weil Niemand ihrer achtete, wurden sie vergessen. Da schließt der Geist aus dem Gewordenen auf das Werdende, aus der Blüthe und Frucht auf den Keim zurück, die Phantasie entwirft nun das Bild des Anfänglichen, und in ihm stellt sie das Wesen, die Richtung auf das Ziel bereits anschaulich dar. Daher die wunderbaren Erzählungen von der Kindheit und Jugend so vieler großer Männer, daher die sagenhaften ersten Capitel aller Völkergeschichte. Sie sind auch histo-

riſch von Werth, nicht inſofern als ſich aus der ſchönen blühenden Hülle ein dürrer proſaiſcher Kern des Faktiſchen herausſchälen ließe, ſondern inſofern wir daraus erkennen, wie das Volk ſein eigenes Weſen und Werden ſich vorſtellte, wie es die Ahnung von ſeiner Beſtimmung und ſeinem Schickſal ſich klar machte. Es iſt der römiſche Volksgeiſt, der einen Horatius Cocles, einen Mucius Scävola, der helleniſche, der einen Achilleus und Odyſſeus hervorbrachte, und es iſt von größerer Bedeutung für die rechte Würdigung beider, wenn ſolche Geſtalten nicht abſonderliche Perſönlichkeiten waren, ſondern das darſtellen, was der Römer, der Grieche ſeiner Natur nach dachte und fühlte, was ihm Römerſinn und Römertugend, was ihm die Art des helleniſchen Jünglings und Mannes war. Die Volksphantaſie hat die Erfahrungen des wirklichen Lebens und ſeine Eindrücke hier eben ſo gut zum Stoffe wie auf einem andern Gebiet die Realität der Naturerſcheinungen, und ſie trägt die Idee des eigenen Weſens ebenſo in ſich wie den Gedanken Gottes; indem das Bewußtſeyn der Idee auch hier durch Erfahrungen geweckt wird und an ihnen erwächſt, bilden ſich die Idealgeſtalten der Sage, die dem weitern Leben zum Vorbild gereichen, auf das Gemüth der nachwachſenden Geſchlechter wirken, und dadurch zu einem Element der Geſchichte werden. Auch hier giebt der Mythus Gedanken in der Form von Begebenheiten erzählend kund, auch hier ſchmückt er die Wirklichkeit dichteriſch aus. Auch hier will man nichts Willkürliches erſinnen, noch etwas für wahr ausgeben, an das der Urheber ſelbſt nicht glaubt, vielmehr iſt er überzeugt einen urſprünglichen Hergang errathen, eine Lücke ausgefüllt, das Rechte getroffen zu haben. Nur ausnahmsweiſe mag eine beabſichtigte Täuſchung vorkommen, im Ganzen ſind die aus der Fülle der Erſcheinungswelt gewonnenen Eindrücke und die Ahnungen des eignen Gemüths zu abſichtsloſen Phantaſiegebilden verſchmolzen, und noch jetzt können ſolche im Geiſt deſſen, der ſie ſchafft oder der ſie vernimmt, zur Wirklichkeit verfeſten, eben ſo wie in Tagen vorherrſchender Verſtändigkeit die Menſchen ihre Reflexionen für das Reale ſelber halten. Wir

können hier eine feine Bemerkung von Strauß wiederholen. Livius, sagt er, findet die Ueberlieferung von religiösen Bräuchen, die Numa angeordnet haben soll, und giebt sogleich pragmatisirend den Grund an. Damit die Menschen etwas zu thun hätten und nicht in der Muße ausgelassen würden, und weil er die Religion für das beste Mittel gehalten, die Menge zu zügeln. Er erzählt weiter, daß Numa freie und geschlossene Tage (dies fastos et nefastos) angeordnet, weil es voraussichtlich manchmal gut seyn konnte, wenn mit dem Volke nichts verhandelt werden durfte. Diese Beweggründe waren sicherlich nicht die leitenden bei der Entstehung jener Ordnungen. Aber Livius glaubte es, und die Combination seines erwägenden Verstandes dünkte ihm so nothwendig, daß er sie mit voller Ueberzeugung der Wirklichkeit vortrug. Die Volkssage erklärte die Sache anders, nehmlich aus den Zusammenkünften Numa's mit der Göttin Egeria, die ihm offenbart habe, was für Dienste den Göttern die willkommensten seyen. Und ich meine, die Volkssage hatte die tiefere Wahrheit erfaßt, daß in der Religions- und Staatsgründung ein göttlicher Wille durch den Menschen vollstreckt wird, oder wie Heraklit sagt, daß ein göttliches Gesetz alle menschlichen nährt.

Ferner begleitet dann die Sage die Geschichte, sie schafft dem Geiste derselben einen idealen Leib und offenbart Sinn und Bedeutung epochemachender Ereignisse in einzelnen strahlenden Bildern, die in der Wirklichkeit gründen, aber zum Ausdruck vom Charakter des Volks und der Zeit idealisirt werden. So stellt das Nibelungenlied den Mythus vom Völkerkampf und Völkeruntergang in der Völkerwandrung dar, statt vieler Begebenheiten während mehrerer Jahrhunderte. Ein großartiges und herrliches Gemälde, und Dietrich von Bern, wie er einsam unter den Trümmern steht, repräsentirt sein Volk, das so schnell als ruhmreich aus der Geschichte verschwand. Der Mythus ist eine poetische Philosophie der Geschichte, die große Bedeutung einer Person oder einer That, der Zusammenhang mit andern Gebieten und Zeiten, der innewohnende Geist der Sache wird durch

ihn ſymboliſch ausgeſprochen. Die Phantaſie nimmt die Läuterung der Zeit an den irdiſchen Dingen vor, indem ſie das Vergängliche, das Unbedeutende ſchwinden läßt oder frei behandelt, und die Helden der Geſchichte ſtatt durch die Sage zu leiden, gehen in reinerem Lichte wiedergeboren aus ihrer Werkſtatt hervor. Wir erkennen aus den Mythen, wie ein Moſes und Lykurg, ein Muhammed und Alexander oder Karl der Große im Bewußtſeyn ihrer Zeitgenoſſen lebten und wie die nachwachſenden Geſchlechter den Charakter und das Wirken dieſer Männer anſahen. Wenn ſich Mythen bilden, ſo beweiſt das immer, daß unter dem Eindruck großer Perſönlichkeiten neue Ideen im Volksgemüth auftauchen und nach Geſtaltung ringen. Sehr richtig ſagt Weiße: „Allerdings läßt ſich nicht anders annehmen, als daß jeder einzelne Zug der Sage auch auf einen einzelnen Urheber zurückweiſt; aber daß viele Einzelzüge zuſammenwachſen können, das erweiſt ſie fähig einem Volksglauben, einer Idee, die für die Menſchheit Wahrheit hat, zum Ausdruck zu dienen. Jeder Erzähler knüpft an die Geſchichte und die folgenden halten ſich an die Ueberlieferung, aber unwillkürlich verſchmilzt ihnen Thatſache und Gedanken, und das Idealbild hat für ſie die gleiche innere oder geiſtige wie faktiſche Wahrheit. Mit welchem Laub- und Blüthenſchmuck duftiger Sagengewinde umgab das Griechenthum oft ſchon zur Zeit des Lebens, faſt immer wenigſtens ſehr bald nach dem Tode faſt jeden ſeiner großen Männer! Nicht etwa nur ſolche, deren Thaten ohnehin ſchon zu dichteriſcher Faſſung aufforderten, ſondern auch Philoſophen, Staatsmänner, Dichter, ſolche, deren Schickſale ſich in unbemerkter Einſamkeit verloren und nichts weniger als einen romantiſchen Charakter der Anſchauung darboten. Und dieſe Sagen ſind keine leeren Erfindungen, vielmehr liegt in ihnen ein nicht gering zu ſchätzender geiſtiger geſchichtlicher Gehalt. Sie ſind beſtimmt, die Geſchichte im Einzelnen und Beſondern auf entſprechende Weiſe zu ergänzen, wie die großen Mythenkreiſe, die von der Götter- und Heroenwelt reden, die Weltgeſchichte im Ganzen und Großen nach rückwärts zu ergänzen und ſie an das

Ewige, aus dem alle Geschichte ihren Ursprung hat, zu knüpfen die Bestimmung haben. Sie enthalten bildlich ausgedrückt in sinnreicher kühner Symbolik geistige Bezüge und Charakterelemente der Begebenheiten, solche, die nicht in unmittelbarer Thätigkeit erscheinen, und sich auch nicht in einer geschichtlichen Erzählung ohne jene tiefer gehende Reflexion mittheilen lassen, welche man Philosophie der Geschichte nennt. Sie enthalten recht eigentlich eben eine Philosophie der Geschichte, so eingekleidet, wie die Zeitgenossen der Begebenheiten sie einkleiden mußten, wenn sie ihrer verständlich werden sollten, oder vielmehr wie der Geist der Geschichte sich für die Zeitgenossen ohne ihr Zuthun, ohne irgend eine Absichtlichkeit der Erfinder, selbst einkleidete, um ihnen sich zu offenbaren."

So wirft denn nicht blos die Phantasie ihre bunten Bilder in eine ferne Vergangenheit, sondern ihr Verklärungstrieb will auch das Gegenwärtige in sein Ideal erhöhen, zerstreute Züge vereinigen und ergänzen, und den Eindruck, welchen Persönlichkeiten im Verlauf ihres Wirkens, welchen Ereignisse in der Mannigfaltigkeit ihrer Einzelheiten machen, in leichtfaßlichen Gesammtbildern ausprägen. Das geht nicht blos durch's Alterthum und Mittelalter, es erstreckt sich bis in die neueste Zeit. Ich erinnere nur daran, wie die historische Kritik erwiesen hat, daß Napoleon weder bei Arcole die Fahne ergriff, noch seine Soldaten bei Waterloo den Ruf erhoben: die Garde ergiebt sich nicht, sie stirbt. Aber das Volk sah in dem jugendlichen Helden den Bannerträger, um den es sich schaaren wollte, und was es von ihm hoffte, was seiner würdig schien, das gewann in jenem Schlachtbericht seine Form, gleich wie die Thaten der Garde einen angemessenen Schluß fanden; man glaubte die Erzählung, weil ihnen das Sachliche zu Grunde lag. In den officiellen Berichten, die während des ersten Kreuzzuges an den Papst abgestattet wurden, ist Gottfried von Bouillon nicht erwähnt; die Krone in Jerusalem ward ihm erst angeboten, als mehrere Fürsten sie abgelehnt; sein Name ward als der des ersten Königs von Jerusalem allbekannt, und damit lag dem Volk

die Annahme nah, daß er auch von Anfang an die Seele des Unternehmens geweſen ſey. Und demnach vermuthe ich, daß die Lieder von ſeinen Thaten, die Erzählungen von ſeinem Antheil am Kreuzzug die weiteſte Verbreitung und größte Theilnahme erlangten und im Volksbewußtſeyn die Kunde von den andern Führern überwuchſen, weil in ſeinem Sinn und Wirken der Geiſt der Kreuzzüge den geeigneten Träger fand, und darum die Phantaſie des Abendlandes ihn zu dem Helden geſtaltete, der das Fühlen und Wollen der Zeit verkörperte.

Endlich gehört noch die Anekdote in dieſen Kreis. Sie ſchleift der Erzählung eine Spitze, wodurch dieſelbe leicht in der Erinnerung haftet, aus dem Material der Wirklichkeit giebt ſie durch treffende Einzelzüge, durch ſchlagende Worte den Charakteren oder Ereigniſſen eine handgreifliche Form, ein prägnantes Bild. Das Anekdotiſche gehört vorzugsweiſe in das Gebiet der Einfälle, deren abſichtsloſes Entſtehen ſchon das Wort bezeichnet. Die Anekdote giebt im Einzelzug ein Bild des Ganzen, wie das Sprüchwort die allgemeine Wahrheit in der Form einer Erfahrungsthatſache und damit am liebſten wieder in bildlicher, ſymboliſcher Redeweiſe ausdrückt. Ein Schwalbe macht keinen Sommer, ſagt Ariſtoteles, um anzudeuten, daß die Tugend eine bleibende Geſinnung ſey, und noch nicht durch eine oder die andere gute Handlung realiſirt werde. Das Sprüchwort ſieht im beſondern Fall das Ideale oder Allgemeine verwirklicht und ſtempelt ihn daher unmittelbar zum Ausdruck einer Erkenntniß; es iſt dieſelbe Verknüpfung oder lieber daſſelbe urſprüngliche gemeinſame Werden und Verwachſen des Realen und Idealen wie im Mythus; es iſt ebenſo das Allen vorliegende Thatſächliche und das Allen einwohnende Vernünftige, wodurch, indem beides ſich verbindet, das Sprichwort mehr gefunden als erſonnen wird; abſichtlich machen läßt es ſich nicht, das treffende Wort wird nicht geſprochen, damit es Sprüchwort werde, ſondern weil es ſo iſt, daß ihm alle zuſtimmen, wird es von ihnen aufgenommen, wiederholt und ein Nationalgut.

So finden wir im Mythus wie in der Sprache Schöpfungen,

die mehr instinktiv als selbstbewußt und willkürlich aus der gemeinsamen Natur der Menschen hervorgehen; der gemeinsame innere Trieb, die gleiche Idee, die gemeinsamen Eindrücke führen auch zu einem gemeinsamen Ausdruck; wir erkennen einen geistigen Zusammenhang, kraft dessen der Einzelne nicht etwas für ihn Absonderliches vollbringt, sondern wie ein Werkzeug des allgemeinen Geistes erscheint; wie die Bienen ihre Zellen bauen, so wirken Viele zusammen. Dem Gesetzgeber können wir den Dichter oder Philosophen vergleichen, aber lange vor ihm bildet sich das Gewohnheitsrecht aus dem Zusammenwirken des sittlichen Gefühls und der Vorgänge des täglichen Lebens; es wird zur Grundlage, auf welcher die bewußte Thätigkeit weiter baut, ordnend, ergänzend, nach der Idee gestaltend. Aehnlich ist es mit der Sprache und dem Mythus, dieser Urpoesie und Urphilosophie der Menschheit; auch sie gehen aus der Gemeinsamkeit hervor und bieten sich dann dem Genius als das Material seines denkenden, dichtenden Schaffens.

Begriff und Aufgabe der Erkenntnißlehre.

Von Prof. Dr. **Sengler**.

Sechster Artikel.

Das Primat der practischen Vernunft vor und in der theoretischen.

I. Die Philosophie der Thatsachen.

Die empirische Phänomenologie des Geistes enthält die Lehr- und Wanderjahre desselben, in welchen er in allen Welttheilen des Wissens und Lebens umherwandelt, um sie nicht blos anzuschauen und wahrzunehmen, sondern um sich in sie vertiefend und sich zu ihnen erweiternd, in ihnen die reichsten Schätze der Erfahrung zu sammeln und sie mit in seine Heimath zurückzubringen. Nur auf seine so ausgebildeten Kräfte will er nun sein eigenes Meisterwerk bauen. Das jugendliche Alter ist die Vorbereitung für das Mannesalter der Thatkraft und That.

Der menschliche Geist hat in jener Phänomenologie die Macht, den Werth und die Bedeutung der Thatsachen des innern und äußern Lebens erst vollkommen kennen gelernt und in seiner Abhängigkeit von ihnen oder in ihrem Dienste die Kräfte erlangt, um sie nun in seine eigenen Thaten, die Thatsachen in Thathandlungen zu verwandeln. Bisher waren des Geistes eigene Kräfte in frembem Dienst gebunden, so daß er derselben nicht ganz und ungetrennt hat habhaft werden und sie zu seinem eigenen Dienst in seinen Besitz hat bringen können. Jetzt hat er sich hierzu die Macht verschafft; er hat sich in seiner theilweisen Knechtschaft die Freiheit erobert. Die Thatsachen sollen aber bei ihrer Umwandlung zu Thaten und Thathandlungen des Geistes nicht nur in ihrem ganzen Bestand, in ihrer Integrität und ihrer vollen Berechtigung erkannt und anerkannt werden, sondern sie sollen auch, auf ihren eigenen idealen Grund zurückgeführt, und in seinem Lichte erscheinend, erst wahrhaft in sich vertieft und erweitert werden. Damit sollen jene Thatsachen auch zugleich ihr festes, unumstößliches Fundament der begründeten Gewißheit und Wahrheit erlangen. Es wird so ihre phänomenologische Existenz zu einer bleibenden, festen und unveränderlichen in ihrem eigenen Wesen. So lange dieses selbst nur noch in „der schwankenden Erscheinung schwebt", konnte es auch diese nicht mit „dauernden Gedanken befestigen." Allein auch die ethische Werthbestimmung der Thatsachen nach der Idee und dem Idealen ist Aufgabe der Philosophie.

Dieser errungene Standpunkt begründet nun den Uebergang aus der empirischen Phänomenologie in die transscendentale. Jene konnte weder auf der physiologischen, noch psychologischen, noch pneumatologischen Grundlage des Geistes diese Aufgabe lösen. Die drei Seelen- und Geistesvermögen waren von einem empirischen Inhalt gefesselt, so daß sie nicht zu ihrem reinen Wesen gelangten, und dieses, die Seele und der Geist, waren wieder nur Erscheinungen von den so erscheinenden Vermögen, welche nicht zu ihrem reinen Wesen kommen und in ihm die Macht zur Bestimmung jener Erscheinungen als Thatsachen

des Bewußtſeyns fanden und es in freien Beſitz nahmen. Erſt das Ich gewann mit ſeinem realen Weſen dieſe Macht. Allein wie dieſes ſelbſt durch die Erfahrung dieſer Thatſachen ſeiner Erſcheinung dieſe Macht erlangt, ſo gewinnt es auch ebenſo aus jener Erfahrung ſeine eigenen Probleme und Aufgaben. Der ſinnliche Empirismus und Rationalismus vor Kant und die Vereinigungsverſuche beider von und ſeit Kant beruhten in ihrer Phänomenologie auf der phyſiologiſchen und pſychologiſchen Grundlage und die Theoſophie auf der pneumatologiſchen. In dieſer letztern iſt der Geiſt ebenſo in das abſolute Object entäußert, wie jene beiden Formen in das relative. Der Geiſt gewinnt hier überall nicht die Macht durch den freien Beſitz ſeiner Grundkräfte ſich ſelbſt und jedes Object nach wahren und idealen Formen aus ſich zu beſtimmen. Ob das Objekt ein wirkliches abſolutes, nicht ſelbſt ein bloß relatives iſt, vermag nur erſt hiernach beſtimmt zu werden. Dieſe Erkenntniß kann alſo nicht der Anfang, ſondern nur das Ende der Erkenntnißlehre ſeyn. Auch hier heißt es: das Himmelreich leidet Gewalt und nur die ihm Gewalt anthun, reißen es an ſich. Der Philoſoph kommt nicht als ein Kind, und auch nicht als ein idealiſirender, ſchwärmeriſcher Jüngling, ſondern nur als ein reifer, beſonnener Mann hinein. Er hat durch die männliche Arbeit der Vernunft ſein Himmelreich ſich zu erobern. Die Vertiefung und Verſenkung des Geiſtes in die ideale Innenwelt iſt nur inſoweit erfolgreich, als ſie durch die allmälige Vertiefung in die geſammte reale Innen- und Außenwelt vermittelt iſt und ſich durch ſie hierzu die Kräfte geſammelt hat.

Die Transſeendentalphiloſophie hat als die reine, von allem empiriſchen Inhalt freie Vernunft, deren Grundvermögen, Formen und Geſetze zum Object des Erkennens. Kant hat in ſeinen 3 Kritiken die drei Grundvermögen der Seele und des Geiſtes als den Inhalt der reinen Vernunfterkenntniß angenommen. Allein er hat ſie nicht in ihrer Reinheit oder an und für ſich, ohne allen empiriſchen Inhalt, ſondern nur in Beziehung auf ihn zu erforſchen geſucht. Dieſes war ein alles entſcheiden-

der Fehler. Er hat ſo den empiriſchen Inhalt als gegeben angenommen und in den Seelenvermögen nur die Formen erkannt, mit welchen ſie denſelben formen ſollten. Damit wurden ſie nicht frei vom empiriſchen Inhalt und erlangten nicht die Macht, ihn zu beſtimmen. Es legte ſo Kant den Grund zur empiriſchen Phänomenologie des Geiſtes, in welcher die Formen der Vernunft nur in dem empiriſch gegebenen Inhalt, nicht aber an und für ſich erſchienen und erforſcht wurden. So fehlte auch die eigentliche Cauſalität und Macht der Selbſtbeſtimmung, das Ich als causa sui in dieſem Sinn, und die analytiſche, inductive und ſynthetiſche oder deductive Methode herrſchte ſtatt der productiven. Die theoretiſche Philoſophie hat alsdann nur zu erkennen, was iſt, was gegeben iſt, der Geiſt kann ſich nicht rein an und für ſich, ſondern nur das Gegebene beſtimmen. Daher iſt auch bei Kant das Ich mit ſeinen Vorſtellungen gegeben, um ſie zur Einheit des Bewußtſeyns zu verknüpfen, und nur mit dieſem Acte beginnt ſeine ſpontane, aber nicht cauſale Thätigkeit. Das „Ich denke" ſollte ſo alle Vorſtellungen begleiten, obſchon es nach Kant ſelbſt urſprüngliche, ſynthetiſche Einheit ſeyn ſoll, welche ſich von der bloßen Kategorie des Ich weſentlich dadurch unterſcheidet, daß durch dieſe Einheit erſt eine Mannigfaltigkeit gegeben und zur Einheit des Bewußtſeyns verknüpft werden ſollte. Da Kant das Denken als die Thätigkeit beſtimmte, gegebene Vorſtellungen zur Einheit des Bewußtſeyns zu verknüpfen, verwechſelte er das Denken mit der Vorſtellung. Die Vorſtellung iſt immer an einen gegebenen Inhalt gebunden. So machte Kant nicht das reine Denken und ſomit auch nicht die reine Vernunft zum Erkenntnißprincip, welche die Dinge nach ihrem ſpecifiſchen Inhalt erkennt; daher wurden auch die Seele und ihre 3 Grundvermögen nicht nach ihrem eigenen ſpecifiſchen Weſen an und für ſich Inhalt des Erkennens. Hätte Kant die 3 Vermögen ihrem Weſen nach an ſich erforſcht, ſo konnte er ſie nicht iſolirt erforſchen, er mußte ſie als Erſcheinung einer ihnen gemeinſamen Einheit erkennen und dieſe war ihrem ſpecifiſchen Weſen nach der Grund derſelben. So hätte

die theoretische Vernunft das Gefühl und Begehrungsvermögen zu ihrer Vermittlung und Steigerung gefunden, deren Erscheinung die Intelligenz war, die dann aber jene Vermögen selbst erfaßte, bestimmte und begründete. So waren die Seelenvermögen erst rein und wahrhaft transscendental der Inhalt der Vernunft. Die Wechselwirkung und Einheit dieser 3 Vermögen durch die menschliche Seele hätte das Erkenntnißvermögen nicht bloß vermittelt, sondern auch gesteigert und dieses wiederum die beiden andern Vermögen. Damit wäre die theoretische Vernunft im vollständigen Besitz ihrer Grundkräfte, und somit auch selbst an sich practisch und autonom geworden. Im Besitz der übersinnlichen Erkenntnißquelle, durch die sich die Vernunft über die Erfahrungswelt erhob, hätte sie mit den Ideen und Idealen als constitutiven Mächten nicht bloß zu bestimmen vermocht, was ist, sondern auch was seyn soll. Sie hätte sich so über das empirische Seyn zum idealen erhoben, um dieses in jeder möglichen Form, nämlich nicht bloß das, was ist, sondern auch seyn soll, zu bestimmen. Die theoretische Vernunft wäre so an sich praktisch. Die Idee der Wahrheit, welche die Vernunft in der Idee des Wissens fand und zu verwirklichen hatte, wäre alsdann in der theoretischen Vernunft als Maßstab und Kriterium für die practische und für jeden möglichen Inhalt und jede mögliche Werthbestimmung begründbar und die Begründung derselben so ihre ethisch-practische Aufgabe geworden.

Fichte stellte die Autonomie und Selbstthätigkeit des Ich in seinem ersten Grundsatz auf, aber er stellte eben das Ich nur als Grundsatz auf, den er nach der synthetischen, deductiven Methode annahm. Es folgten nun auch noch seine 2 andern Grundsätze in der Form von Grundsätzen. Weil das Ich im ersten Grundsatz nicht wirklich gesetzt, sondern nur Grundbegriff und dieser als Grundsatz gesetzt war, konnte es sich auch nicht im zweiten die Erscheinungen bestimmen, sondern durch sie bestimmt sich im dritten setzen oder sich durch sie sich gleich setzen. Es war damit an die empirische Erscheinung gefesselt und konnte sich in ihr als reines Ich nicht setzen und sich über sie wirklich erheben,

ſondern die Erhebung war nur Poſtulat. Da das reine Ich an ſich unbeſtimmt, nicht ſubſtanziell iſt und deſſen Seelenkräfte nicht die Erſcheinung ihrer ſubſtanziellen Einheit ſind, waren ſeine Vorſtellungen nur Bilder ohne Realität, und ſie konnten als Bilder auch nicht Geſetze für die Erſcheinung ſeyn. Sie waren weſenlos und ſo Schein, ſie riefen die Skepſis hervor und fielen ihr anheim. Sie ſollte durch die practiſche Philoſophie beſchwichtigt werden.

Wie Kant dieſer Folge durch die Annahme ſeines Dings an ſich hat entgehen wollen, ſo ging nun ein Theil ſeiner Nachfolger wieder zu jenem Ding an ſich zurück, gab aber das Grundprincip der ſynthetiſchen Apperception und damit die ganze Transſcendentalphiloſophie und deren Methode auf und fiel in die Pſychologie und Pneumatologie zurück; dieſe erhielten nun aber ontologiſche, metaphyſiſche und erkenntnißtheoretiſche Bedeutung. Auch hier werden die Seelenvermögen nicht rein an und für ſich, ſondern in Bezug auf einen gegebenen Inhalt, durch den ſie beſtimmt ſich beſtimmen ſollen, zum Erkenntnißobject. Da die ſynthetiſche Apperception oder Subjectivität als Princip der Cauſalität und Thätigkeit aufgegeben war, konnten ſie nicht als Erſcheinung dieſer in Wechſelwirkung und Einheit miteinander geſetzt werden, ſondern es wurde an die Stelle dieſer Einheit ein Theil, ein einzelnes Vermögen im Gegenſatz zum andern und als Grund des andern angenommen. Mit dem Ich als Princip der Thätigkeit und Cauſalität fehlte dem angenommenen Grundprincip die freie Cauſalität und Autonomie. Es war ſo das cauſalitäts-, raum- und zeitloſe Ding an ſich das Grundprincip. Seine cauſale, zeitliche und räumliche Erſcheinung iſt daher an ſich unvollkommen, irrational und kann auch nicht rational werden. Zu dieſer Erſcheinung gehört auch das Ich, welches dem Ding an ſich untergeordnet wurde. Das Gefühl war bei Jacobi und Fries der Erkenntnißgrund der theoretiſchen und practiſchen Vernunft, und der Trieb oder Wille der Erkenntnißgrund der Vorſtellung bei Schopenhauer und das Reale bei Herbart. Die theoretiſche Philoſophie kam hier eigentlich über-

all nicht über den Naturalismus und über das ſinnlich-empiriſche Seelenvermögen und den ſinnlich-empiriſchen Verſtand zur Vernunft hinaus. Darüber hinaus ſollten die practiſchen Vermögen: das Gefühl, der Wille und die practiſche Vernunft führen, wozu die theoretiſche nur die Poſtulate lieferte. Allein dieſe Poſtulate können nur Gültigkeit haben für die practiſche Philoſophie, wenn ſie auf der Gewißheit und Wahrheit der theoretiſchen beruhen. Dieſe gehen auch ſelbſt ſchon bei Kant und allen ſeinen Nachfolgern bei folgerichtigem Denken für die practiſche Vernunft aus dem Weſen der theoretiſchen Vernunft ſelbſt hervor; dieſe ſtrebt nämlich über die Sinnlichkeit und den Verſtand nur deßhalb hinaus, weil ſie dieſelben ungenügend findet. Der Grund hiervon iſt derſelbe, auf welchen auch die Gewißheit und Wahrheit der Sinnlichkeit und des Verſtandes gebaut wird. In der Erkenntniß der Functionen der Sinnlichkeit und des Verſtandes entdeckt Kant nämlich die aprioriſchen Formen, Geſetze und Geſetzmäßigkeit beider. Er findet aber auch ebenſo gut und zwar gerade durch dieſe beiden, durch die Erkenntniß ihrer eigenen Unzulänglichkeit beſtimmt, Functionen der Vernunft, welche dieſe Mängel zu beſeitigen ſuchen. Die Erkenntniß ihrer Functionen muß daher ebenſo gut aprioriſche Erkenntnißformen, Geſetze und Geſetzmäßigkeit begründen, als die Functionen der Sinnlichkeit und des Verſtandes. Die Gewißheit und Wahrheit der Vernunftfunctionen ſteht nicht blos ebenſo feſt, als die der Sinnlichkeit und des Verſtandes, ſondern iſt noch viel feſter; denn aus ihnen muß am Ende, wie durch die Anwendung der Vernunftpoſtulate auf die practiſche Philoſophie auch zugeſtanden wird, die Feſtigkeit jener ihre letzte Begründung finden. Allein damit iſt das Primat der practiſchen Vernunft in der theoretiſchen begründet. Da alſo die Baſis und der Maßſtab aller Werthbeſtimmung und Werthſchätzung in der theoretiſchen Vernunft beruht, auch ſelbſt dann, wenn nur auf die Poſtulate derſelben die practiſche Philoſophie überhaupt und auf das in jener geforderte Fundament die Ideen und Ideale gebaut werden, ſo iſt jene ſelbſt an ſich practiſch. In der That

haben auch die Systeme nach Kant, welche zwei verschiedene sich einander widersprechende Principien in der theoretischen und practischen Philosophie annahmen und so die Vernunft auf eine unerträgliche Weise zerrissen, schon in ihrer theoretischen Philosophie diese practische Grundlage. Schon daß sie das Gefühl und den Willen zum metaphysischen Grundprincip machen, gaben sie der Intelligenz eine practische Basis. Und Herbart's ganze theoretische Philosophie, insofern sie auf die Psychologie basirt ist, hat diesen Charakter; denn die Lehre von den Selbsterhaltungen und Störungen bringt ein ganz der Schopenhauer'schen Philosophie verwandtes Princip in die theoretische Vernunft. Es zeigt sich in ihm der Wille zum Leben und die Selbsterhaltung desselben als das Motiv seiner Thätigkeit. Allein es fehlt ihm doch der Selbstbestimmungsgrund, die Autonomie, eben weil er als Ding an sich raum-, zeit- und causalitätslos ist und die Causalität und deren Formen, Raum und Zeit, bloß in seine Erscheinung fallen, von welcher er so nicht eigentlich Grund ist. Die Intelligenz ist aber Erscheinung der zwei übrigen Vermögen, welche durch ihre Verbindung unter sich und mit der Intelligenz selbst erst zur Erscheinung kommen, wahrgenommen werden und sich in ihrer Verbindung gegenseitig steigern. Die so zur Erscheinung kommende Intelligenz erkennt nun auch ihre eigenen Gesetze, indem sie sich selbst zum Object macht und damit auch die Gesetze der beiden übrigen und zwar als Erscheinungen aus ihrem gemeinsamen Grunde, dem Ich. So werden sie aus bloß psychologischen transscendentale Formen des Erkennens, Fühlens und Wollens. Als jene haben sie nur phänomenologische und empirische Bedeutung und Werth. Ihre Functionen an sich sind nicht aprioriſcher Natur, sie selbst daher bloße Abstractionen und so nur Regeln, nicht aber Vernunftgesetze. Diese werden sie nur in der transscendentalen Erkenntniß, deren Princip das Ich ist. Dieses verleiht erst der Seele und dem Geiste ihre Substanzialität und macht deren Vermögen zu ihren Erscheinungen oder sie selbst zum wirklichen Realgrunde derselben. Sonst sind sie bloße Substrate und ihre

Vermögen Abstractionen. Allein als solche haben sie keine absolute Gültigkeit und keinen absoluten Werth und sie können nicht Maßstab und Kriterium aller möglichen Gewißheit, Wahrheit und Werthbestimmungen nach ihnen seyn. Nur wenn sie als die ursprüngliche Wesenheit des Geistes begründet werden, ist dies möglich.

Das reine Denken und Erkennen der Vernunft als Form und die reine Vernunft als Inhalt forderte daher bei Kant die Erkenntniß des Vorstellungs-, Gefühls- und Begehrungsvermögens an und für sich und zwar lediglich nur in Beziehung auf sich selbst ohne jeden andern gegebenen Inhalt, weil sie sonst nur empirische Gültigkeit haben. Diese Vermögen waren allein der gegebene Inhalt, die Materie der Erkenntniß, welche daher so an und für sich nach ihren eigenen Formen, Gesetzen und ihrer Gesetzmäßigkeit zu erkennen und zur transscendentalen Erkenntniß zu erheben war. Dieses hieß die Psychologie und Pneumatologie, nach einem Fichte'schen Ausdruck, transscendentalisiren. Es war daher in der Kritik der reinen Vernunft die gegebene Materie das Erkenntnißvermögen in der Form der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft. Ebenso war die Materie in der practischen Vernunft das Begehrungsvermögen und zwar dem Erkenntnißvermögen entsprechend das niedere, höhere und höchste, nicht das Sittengesetz, und in der Kritik der Urtheilskraft war in derselben Weise die gegebene Materie das niedere, höhere und höchste Gefühlsvermögen und nicht die Idee der Schönheit. Jene Vermögen an sich waren der Inhalt der Kritik der Vernunft, welche sie durch die inductive und deductive Methode erforschte und so durch Erkenntniß ihrer Functionen die productive Methode begründete, sie aus dem Wesen der Seele und des Geistes durch das Ich producirte und zu Gesetzen erhob. Dieses ist die auf jene empirisch-phänomenologische folgende transscendentale Erkenntniß. Es zeigte sich dann bei der erstern, daß das letzte Vermögen der drei Kritiken der psychologische Grund des zweiten und diese beiden der psychologische Grund des ersten oder des Erkenntnißvermögens sind, alle 3 aber

die Seele und den Geist zu ihrem Realgrund haben, als deren Modification sie selbst und daher in steter Wechselwirkung und Verbindung mit einander erscheinen, sich in derselben einander vermittelten, ergänzten und sich gegenseitig steigerten, so daß eigentlich keines ohne das andere erscheinen und sich entwickeln konnte. So erschienen auch Seele und Geist und damit das Ich in ihrer vollen Integrität der Existenz. Es mußte daher Kant seine 3 Kritiken, in welchen die 3 Grundvermögen nur als Formen an einer gegebenen Materie außer ihnen erscheinen, nur als empirische Phänomenologie betrachten für die transscendentale Erkenntniß derselben. So gewann er durch sie den Begriff des Ich und dieses erschien dann als die Möglichkeit, Macht der reinen Selbstbestimmung und alles Seyns außer ihm. Es war damit das Ende der 3 Kritiken das Ende der empirischen Phänomenologie, in welcher die Grundvermögen immer nur an einem gegebenen Inhalt, einer gegebenen Materie als Formen erschienen und sich vermittelten, der Anfang der Transscendentalphilosophie. Es fand die Vernunft in der „unbekannten Wurzel" des Verstandes die Basis des Ich und besaß es, nun auch als Princip, nicht als bloßen Grundbegriff und Grundsatz und war so die synthetische Apperception wirklich zu setzen im Stande. Kant blieb aber nur in der empirisch-phänomenologischen Vernunft und deren inductiven und deductiven Methode in seinen 3 Kritiken stehen und ging nicht zur reinen Vernunft und deren productiven Methode fort, um diese zu begründen.

Diesen Fehler haben nun seine sämmtlichen Nachfolger nicht in seiner Wurzel erkannt und sich daher auch nicht über die empirische Phänomenologie des Geistes erhoben. Nicht das reine Denken der reinen Vernunft zu verwirklichen ist ihr Erkenntnißproblem. Schelling und Hegel nahmen die gegebenen Vernunftformen und entwickelten sie an einem gegebenen Inhalt und glaubten diesen hiermit zu bestimmen, zu erzeugen. Sie nehmen diese Formen in der gegebenen Idee an und machen diese zum erzeugenden Grund. Sie ist aber nur zum Begriff gemacht. Die Idee ist nämlich die Einheit der Form und Ma-

terie, des Idealen und Realen, von welcher sie ausgingen, ohne sie zu begründen. Deßhalb entsteht hier aus dem Realen das Ideale, der Geist aus der Natur, die Subjectivität aus dieser Objectivität, anstatt umgekehrt, wie Fichte annimmt. Das reine Denken und seine Selbstgewißheit haben aber die Wahrheit der Ideen erst zu begründen, sie von ihrer empirischen Erscheinung zu unterscheiden und zu reinigen, oder als Ideen herzustellen und zu beglaubigen, sie dann auch ihren formellen und realen Bestimmungen nach zu unterscheiden, um sie nicht mit dem Begriff zu verwechseln. Beide Philosophen bleiben daher in der empirischen Phänomenologie und zwar auf der physiologischen Basis befangen, und kommen nicht zur Erkenntniß der reinen Vernunft und zum reinen Denken derselben. Es fehlt ihnen daher auch das Realprincip und das Princip der Selbstgewißheit und Wahrheit, der Autonomie, practischen Thathandlung, Productivität und des Sollens.

Dasselbe gilt in gleicher Weise auch von den Systemen, welche auf der psychologischen und pneumatologischen Basis ihre empirische Phänomenologie des Geistes begründen. Auch sie machen die Grundvermögen der Seele und des Geistes nicht rein an und für sich und zwar als Erscheinung ihres Grundes zur Materie ihres Denkens und Erkennens; sie erscheinen bloß an einer Materie und formen diese. Die Seele und der Geist ist als ihr Inhalt ihnen ebenso gegeben als die Außenwelt. Nur spalten sie ihrem Princip nach die theoretische, praktische und Religionsphilosophie, und geben jeder ein anderes Princip. Die theoretische Philosophie gründen sie auf die psychologische, die übrigen auf die pneumatologische Grundlage, und erzeugen so eine zweifache empirische Phänomenologie. Jene macht den gegebenen Begriff und das gegebene Rationale, diese die gegebene Idee oder das gegebene Ideale zum Erkenntnißgrund. Damit bleibt aber die theoretische Vernunft im Naturalismus stecken, über welchen sie nun die praktische erheben soll, aber nicht kann, weil sie hierzu nicht an sich die Macht besitzt. Es fehlt hier auch überall das Realprincip, das Princip der Gewißheit und Wahr-

heit, der reinen Selbstbestimmung, der Autonomie und praktischen That. Denn die psychologischen und pneumatologischen Principien, der Wille, das Gefühl sind nur relative Realprincipien in Bezug auf das Vorstellungsvermögen. An sich sind sie aber nur jeden möglichen Inhalt formende und ihn so zur Erscheinung bringende Vermögen. Sie sind mit Einem Worte nur subjective Formen, mit welchen jeder mögliche Inhalt zu bestimmen und zur Erscheinung zu bringen ist. So begründen denn auch diese Systeme in ihrer empirischen Phänomenologie nur die subjectiv reale Grundlage des Ich und der Erkenntnißlehre als Grundlage der Transscendentalphilosophie.

Aber nur die reine, von allem Empirischen freie Autonomie, die sich selbst und ihre eigenen Formen und zwar der Idee derselben nach bestimmende Vernunft ist practische Vernunft. Ihre Selbstbestimmung nach dem reinen Wesen der Vernunft ist der Grund und die Voraussetzung ihrer practischen Thätigkeit. Daher fehlt in den sämmtlichen genannten Systemen dieses Princip in der theoretischen und practischen Philosophie. Denn wenn sich der Geist nur durch einen gegebenen Inhalt nach seiner gegebenen Form bestimmt, bestimmt er nicht rein sich selbst und seine Formen und durch sie jeden möglichen Inhalt. Die transscendentale Erkenntniß ist daher ihrer Natur nach praktisch. Denn das Primat der praktischen Vernunft besteht in der Macht der reinen Selbstbestimmung und Autonomie der Vernunft. Nur durch sie gibt es eine Philosophie der That. Sind nur die Thatsachen des Bewußtseyns Bestimmungsgründe der Vernunft, so ist der Bestimmungsgrund eben nur die Sache, nicht die Person, welche die Sache bestimmt. Allein auch der Wille, das Gefühl und die Vorstellungen sind Thatsachen des Bewußtseyns in der empirischen Phänomenologie und nur wenn sie der Geist mit Freiheit und Selbstbewußtseyn oder als Ich in und durch sich selbst setzt, werden sie zu wirklichen, freien, persönlichen Erscheinungen. Die absolute Identität des Realen und Idealen in der intellectuellen Anschauung bei Schelling, und die Einheit des Begriffs und der Realität bei Hegel, sowie das Reale Herbart's

und die Prädicate, welche er ihm gibt, sind wie das Gefühl, der Wille bei Jacobi, Fries und Schopenhauer solche Thatsachen, auf welche die theoretische und practische Philosophie gebaut wird. Das Princip der Selbstbestimmung kann aber keine Thatsache des Bewußtseyns seyn, diese steht im Widerspruch mit demselben, hebt es auf und setzt die Sache an die Stelle der persönlichen freien Einsicht und Selbstbestimmung. Bei der Thatsache des Bewußtseyns bestimmt die Sache das Bewußtseyn, und in der freien Thathandlung bestimmt die freie Einsicht und der freie Wille dieselbe. Aber hierzu muß sich der Geist die Macht erst verschaffen, sich seine sämmtlichen Grundvermögen erst hervorbringen in der empirischen Phänomenologie, um sich und sie alsdann in der transscendentalen Erkenntniß durch freie, selbstbewußte Selbstbestimmung zu produciren und in Besitz zu nehmen für die Selbstbestimmung jedes möglichen Inhalts. Wenn die Erkenntniß und Verwirklichung der Idee des Wissens der Zweck der Erkenntnißlehre ist, so muß der Geist auch in vollkommenem Besitz der vollkommen entsprechenden Mittel seyn. Das Können bedingt alsdann das Sollen, nicht umgekehrt. Die Autonomie ist die reine Selbstbestimmung der Vernunft nach ihren eigenen, frei erkannten und gesetzten Gesetzen. Daher herrscht in der empirischen Phänomenologie noch Heteronomie, keine reine Autonomie. Denn wenn sich auch hier der Geist nach seinen Vermögen bestimmt, so ist dies doch nur eine thatsächliche Selbstbestimmung, also eine Selbstbestimmung bloß de facto, nicht aber de jure. Ihre Autorität ist daher die Gewohnheit, und die Formen, nach welchen sich jene richtet, sind bloße Regeln, keine Gesetze.

Es hat sich uns bisher erwiesen, daß das Princip der Erkenntnißlehre und diese selbst eine empirische Phänomenologie zur Voraussetzung und Vermittlung haben, aus welcher sie entstehen. In jener ist der Geist aus seiner Erscheinung zum Ich geworden, um aus sich selbst zu werden. In jener hat er sich nur aus seiner Erscheinung in sich reflectirt, in dieser reflectirt er sich rein in sich und erfaßt sich als ihr Grund, der sich aber erst selbst und seine Erscheinungen rein aus sich selbst zu begründen

hat. Von jener empiriſchen Erſcheinung, welche gleichſam hinter ſeinem Rücken vor ſich zu gehen ſchien oder die er nur begleitete, weiß er ſich nun als Grund, als Prius, als Princip. Es hat das Ich eine phyſiologiſche, pſychologiſche und pneumatologiſche Baſis ſeiner Entwickelung und eine ihr entſprechende empiriſche Phänomenologie, durch welche es ſich ſeinem Begriff nach ſelbſt hervorbringt, um ſich alsdann als Princip und Grund derſelben zu erfaſſen und zu erweiſen. Auf der phyſiologiſchen Baſis bringt es ſich nur ſeinen logiſchen Begriff oder die Kategorie ſeines Weſens hervor; allein es bringt ſich dieſelbe nur durch ſeine Grundvermögen hervor, deren Erſcheinungen die ontologiſchen ſind. Schon Kant hat die ontologiſchen Formen aus den logiſchen abſtrahirt. Allein auch dieſe logiſchen ſind nur ein Theil des Erkenntnißvermögens, der zu ſeiner Erſcheinung und Begründung der übrigen bedarf, wie das geſammte Erkenntnißvermögen wieder zu ſeiner Begründung und Vermittlung des Gefühls- und Begehrungsvermögens. Daher führt die Erſcheinung der phyſiologiſchen Baſis am Ende auf die pſychologiſche, aus der jene ſtammt. Allein die Seele iſt Erſcheinung des Geiſtes und muß auch von dieſer wieder auf ihren Grund und die Baſis deſſelben, auf die pneumatologiſche Grundlage zurückgehen. Seele und Geiſt ſind aber wieder ſelbſt Erſcheinungen des Ich und haben daher auf dieſen ihren Grund zurückzugehen, um in und aus ihm zu erſcheinen und ſich zu verwirklichen. Es gibt ſo eine dreifache empiriſche Phänomenologie des Ich, in welcher es ſelbſt erſt aus ſeiner Erſcheinung wird, um dann rein aus ſich ſelbſt zu werden. So lange ſich das Ich nun auf dieſer empiriſch-phänomenologiſchen Entwickelung befindet, wird es in ſeiner Erſcheinung nicht als der ſie hervorbringende Grund erfaßt. Dieſes iſt eben die Bedeutung der empiriſch-phänomenologiſchen Erſcheinung. Es entſteht hier das Weſen aus ſeiner empiriſchen Erſcheinung, von welcher es doch ſelbſt der Grund iſt und durch welche es ſich nur ſelbſt vermittelt. So hat ſich denn auch eine dreifache empiriſche Phänomenologie auf der phyſiologiſchen, pſychologiſchen und pneumatologiſchen Baſis ent-

wickelt, welche sich aber nicht wahrhaft ergänzt. Es fehlt bei derselben immer das Realprincip als der schöpferische Grund, und daher herrscht auch bei derselben die analytische und synthetische Methode. Jene läßt aus den Erscheinungen den Grund durch Induction entstehen, diese stellt ihn als Grundbegriff und Grundsatz für die Deduction auf und deducirt die Erscheinungen aus ihm. Das empirisch und logisch Allgemeine vertritt die Stelle des Princips. In der Psychologie hebt der Geist seine Voraussetzung, die Voraussetzung seines logischen Begriffs in der Ontologie auf, macht diese zu seiner Erscheinung und begründet durch seine psychologischen Formen die ontologischen. Es entsteht hier der Geist aus seinen eigenen Kräften, während ihn die Ontologie aus der Natur, den Naturkategorien, und demzufolge aus dem Naturobjectiven das Subjective und aus der Natur den Geist entstehen läßt. Wie in der Ontologie der logische Begriff des Geistes nur außer sich ist, und durch sie zu sich selbst kommt, so ist auch die Natur nur der Geist außer sich und dieser die zu sich gekommene Natur. Allein wie die empirisch-phänomenologische Ontologie die geistige Seele aus der Natur entstehen läßt, so läßt die empirisch-phänomenologische Psychologie die Vermögen des Geistes aus den Vermögen der Seele entstehen. Endlich ist das Ich auch nur aus allen diesen seinen Erscheinungen entstanden, und ist so nicht ihr Prius und hervorbringender Grund. Das reine Ich ist bei Kant nur angenommen als Grundsatz, es setzt sich nicht selbst als Princip und erscheint so erst thätig als die gegebenen Vorstellungen zur Einheit des Bewußtseyns verknüpfend. Diese Einheit aber ist eben nicht rein an und für sich gesetzt. Ebenso ist bei Fichte die Setzung des Ich als bloßer Grundsatz angenommen, und es soll sich erst durch ein Nichtich wirklich zum dritten Grundsatz setzen. Dieses ist und bleibt aber eben deßhalb ein bloßes Sollen.

Es fehlt hier überall das Princip und zwar das Realprincip, in der physiologischen, psychologischen und pneumatologischen Phänomenologie die Seele und der Geist, und in der transscendentalen das Ich, und es herrscht daher auch nur die analytische

und ſynthetiſche Methode, bei welchen der zum Grundſatz erhobene Grundbegriff an die Stelle des Princips getreten iſt. Dieſes wird daher noch geſucht. Iſt es gefunden, ſo erſcheint die Seele als der Grund ihrer Vermögen und zeigt ſich weiter ſelbſt als Erſcheinung des Geiſtes und dieſer als Grund in der Erſcheinung ſeiner Vermögen, endlich dann ſich ſelbſt als Erſcheinung des Ich. Dieſes erſcheint ſo aus den ſämmtlichen Seelen- und Geiſteserſcheinungen ſich ſelbſt erſt und reflectirt ſich in ſich, um ſich alsdann als wirkliches Princip, Prius und Apriori aller dieſer ſeiner Erſcheinungen zu erfaſſen, zu ſetzen, und damit auch ſeine ſämmtlichen Erſcheinungen in und aus ſich ſelbſt zu begründen und zu ſetzen. Dieſes iſt das Ich als Princip der Erkenntnißlehre.

Aber das Ich ſelbſt hat Formen ſeiner Erſcheinungen, ſeine Wahrnehmungs- und Vorſtellungsvermögen, als Formen ſeines reinen und zwar rationalen und idealen Weſens, und erzeugt ſo eine transſcendentale Phänomenologie als Vorausſetzung zur Setzung ſeines reinen Weſens. In jener rechtfertigt das Ich ſeine empiriſche Phänomenologie und erfaßt ſie als Vorausſetzung ſeiner eigenen Erſcheinung, mit der ſie aber erſt ihre poſitive Begründung erhalten ſoll. Wie ſich dort der Geiſt durch das gegebene Seyn nach ſeinen gleichfalls ihm gegebenen Formen beſtimmt, ſo beſtimmt er ſich nun als Ich ſelbſt rein an und für ſich und durch ſich das empiriſche Seyn; und wie das Ich dieſes beſtimmt, ſo iſt es an ſich. Allein da es ein objectiv-reales Weſen zum Grund ſeiner ſelbſt hat, den es aber ſelbſt in und aus ſich zu begründen und ſo als begründet zu ſetzen hat, ſo iſt ſeine transſcendentale Phänomenologie keine Entäußerung des Ich, wie man dieſelbe genannt hat, ſondern eine Vertiefung und Erweiterung in die empiriſche Wirklichkeit, um ſie dadurch ſelbſt in ſich zu vertiefen und dem Inhalt und der Form nach zu erweitern. So iſt die Philoſophie auch als Formalphiloſophie, als Wiſſen des Wiſſens, aprioriſche Wiſſenſchaft und nicht auf die empiriſche Welt beſchränkt in ihrem Wiſſen, ſondern völlig unbeſchränkt durch die von ihr in Beſitz genommenen Ideen und

Ideale. Die Philosophie steht so im Empirischen zugleich über ihm, und ist ebenso abhängig, wie frei von ihm und es selbst befreiend durch die Ideen und Ideale, welche so zum Sollen werden. Sie eröffnet hiermit dem Leben immer wieder neue, höhere Bahnen und wirkt so befreiend und erhebend, erfrischend, verjüngend, umschaffend auf Wissenschaft und Leben. Die Philosophie ist daher auch nicht die letzte Gestalt des Lebens, welche nach Hegel nur von ihr zu begreifen ist, sondern sie weist die Wissenschaft und das Leben immer wieder über sich hinaus zu weiterer und höherer Entwickelung und verpflichtet sie hierzu. Durch die Macht der der Wissenschaft und dem Leben innewohnenden Ideen und Ideale besitzen beide eine unendliche Steigerungs- und Entwickelungsfähig- und Bedürftigkeit, welche so als Postulate von jener Macht erscheinen. Es vertieft und erweitert sich die Philosophie zu dem gegebenen Seyn und Werden, um die ihm zu Grunde liegenden Ideen in ihrer Erscheinung selbst gewiß und wahr zu erforschen, und so durch die Erkenntniß dieser jenes Seyn und Werden in sich zu vertiefen und zu erweitern, und ihm diese Vertiefung und Erweiterung in sich zur Pflicht zu machen. Dieses ist das Verhältniß der Philosophie zu dem populären Bewußtseyn, in welches sie mit ihm durch die gedachte transscendentale Phänomenologie tritt, um in Verbindung mit demselben ihre eigene und die Aufgabe der empirischen Wissenschaften und des Lebens zu lösen. Wie dieses zunächst in der Erkenntnißlehre geschieht, ist näher nachzuweisen. Hiermit erscheint aber auch von dieser Seite die Erkenntnißlehre als ethisch-praktische Wissenschaft.

II. Die Philosophie der That nach ihren Principien.

Tennemann und Schopenhauer haben den denkwürdigen Ausspruch gethan, daß bis auf Kant die Landesreligion als die herrschende Autorität in der Philosophie gegolten und mit Kant die Herrschaft der reinen Vernunft begonnen habe. „Zwei Dinge, sagt Kant am Schluß der Kritik der praktischen Vernunft, erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunde-

rung und Ehrfurcht: der geſtirnte Himmel über mir und das moraliſche Geſetz in mir, Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt oder in Ueberſchwenglichkeiten außer meinem Geſichtskreiſe ſuchen und bloß vermuthen, ich ſehe ſie vor mir und verknüpfe ſie unmittelbar mit dem Bewußtſeyn meiner Exiſtenz. Die erſte erweitert die ſinnliche Anſchauung ins Unendliche und meine Verknüpfung mit ihr und es entſteht eine Unendlichkeit des Raumes und der Zeit. Die zweite fängt mit meinem unſichtbaren Selbſt, meiner Perſönlichkeit an und ſtellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verſtande ſpürbar iſt und mit welchem (dadurch aber auch zugleich mit allen ſichtbaren Welten) ich mich nicht wie dort in bloß zufälliger, ſondern nothwendiger Verknüpfung erkenne." Deßhalb will Kant ſich auch Kopernikus als Vorbild nehmen, der, „nachdem es mit der bisherigen Erklärung der Himmelsbewegung nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe ſich um den Zuſchauer, verſuchte, ob es nicht beſſer gelingen möchte, wenn er den Zuſchauer ſich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließe." So ſollen ſich auch nach Kant von nun an die Gegenſtände nach unſrer Erkenntniß richten. Haller ſagt von Newton: Er ſchlug die Tafeln auf der ewigen Geſetze, die Gott einmal gemacht, auf daß er ſie nie verletze. Kant hat ſo dem menſchlichen Geiſt ſeine centrale Stellung im Univerſum angewieſen und ihm zum Leitſtern das moraliſche Geſetz gegeben. Mit der erſten hat er die Philoſophie zu einer practiſchen, mit dem letztern zu einer ethiſch-practiſchen Wiſſenſchaft gemacht. Sie wird jetzt Gewiſſensſache in vollem ethiſchen Sinne. Die empiriſche Phänomenologie des Geiſtes, wie ſie Kant nach den eben angeführten Schlußworten der Kritik der practiſchen Vernunft und nach den angeführten Worten in der Vorrede zur zweiten Auflage ſeiner Kritik der reinen Vernunft treffend beſchreibt, iſt als die Geſchichte des Geiſtes beendet und eine neue Zeit und mit ihr eine neue Phänomenologie des Geiſtes iſt nun angebrochen. Was Haller von Newton in Bezug auf den Sternenhimmel ſagt, gilt von Kant in Bezug auf die Innenwelt des Geiſtes.

Sobald das Ich sich als wirkliches Realprincip des Denkens und Erkennens mit freiem Selbstbewußtseyn erfaßt, als Grund seiner Causalität, in diesem Sinn Erkenntnißgrund, causa sui ist, tritt jener entscheidende Wendepunkt für die Philosophie ein, wie ihn Kant eben bezeichnet hat. So lange das Ich sich nur zu sich selbst entwickelt und nicht zu sich selbst als Grund seiner Causalität oder als Erkenntnißgrund gekommen ist, erfaßt es sich immer nur bestimmt vom Andern, determinirt von Innen und Außen, von der Innen- und Außenwelt, wie denn auch der Determinismus in dem Realismus und Idealismus bis Kant geherrscht hat. Aus dieser Innen- und Außenwelt reflectirt sich das Ich in sich, geht aus ihr in sich und erscheint so immer nur an dieser Innen- und Außenwelt, nicht aber aus und in sich selbst als Erkenntnißgrund und als Centrum derselben. Das von Innen und Außen Gegebene ist so der Bestimmungsgrund seiner eigenen Erscheinung. Deßhalb schöpft es seinen Werth und seine Werthbestimmung, sein Gewissen nur aus demselben, ist und bleibt im Fluße des Werdens der empirischen Causalität verhaftet, und erhebt sich nicht über sie, um sie selbst zu bestimmen und zu beherrschen. Die empirische Raumzeitlichkeit und deren Erscheinung, das Leben, die Sitten, Gewohnheiten des Volks-, Local- und Zeitgeists bestimmen den Menschen und geben ihm den Maßstab zur Würdigung und Werthbestimmung aller Dinge: selbst sein Gewissen wird durch denselben bestimmt. Es hat seinen archimedischen, seinen Schwerpunkt nicht in, sondern außer sich. Es richtet sich das Subject nach dem empirischen Object, nicht dieses sich nach jenem. Als Kant aber den Geist ins Centrum stellte und alle Objecte sich um das Subject und dieses um sich selbst bewegen ließ, änderte sich dieses Alles. Das Ich wird hiermit nun auch der Natur der Sache nach practisch, es muß die Objectivität aus sich selbst, aus seiner Freiheit bestimmen und hat dafür keinen empirischen, sondern einen rationalen und idealen Maßstab und Bestimmungsgrund; denn neben dem Dogmatismus hatte der Skepticismus Hume's seine Berechtigung, daß nur die Gewohnheit Princip der Erkenntniß sey.

Es wurde seit Kant die reine Vernunft practisch. Denn die Formen und Gesetze ihres Erkennens, Fühlens und Wollens sind die Bestimmungsgründe der Subjectivität und durch sie aller Objectivität; sie haben die Ideen und Ideale als Zweck der theoretischen Vernunft zu ihren höchsten Principien und zum Maßstab, nach welchem das Subject jede Werthbestimmung in der empirischen Welt festzustellen hat. Nach diesem Maßstab hat auch der Geist die Gesetze und Formen seines Wesens, die Erkenntniß-, Gefühls- und Begehrungsvermögen selber zu beurtheilen und ihrem Werth nach zu bestimmen. Die Idee der Wahrheit tritt damit in ihrer ethischen Bedeutung und ihrem ethischen Zweck an die Spitze der Philosophie. Ihre Erkenntniß ist somit der höchste Vernunftzweck und ihre Verwirklichung die Aufgabe der Vernunft. Dieser Vernunftzweck erscheint somit dem Geiste als ein Sollen, durch welches er sich über die empirische Welt erhebt, ihr Richter wird und eine neue Wirklichkeit zu schaffen hat, die in den ihm immanenten Ideen und Idealen begründet ist. Die Immanenz dieser macht das Subject verantwortlich, sie zu verwirklichen. Die practische und zwar die ethisch-practische Vernunft hat hiermit den Primat erhalten. Die Gründe aller Werthbestimmung sind ihr immanent; ihre Grundvermögen sind die Formen, durch welche diese Werthbestimmungen zu begründen sind. Daher erscheinen sie nicht als bloße Mittel, sondern als Selbstzweck. Sie begründen vor Allem das reine, subjective Ich, durch welches erst ein Seyn außer ihm nicht bloß de facto, sondern de jure besteht und dessen Werth und Bedeutung, Interessen und Zwecke so bestimmbar sind durch jenes Ich. Es hat sich zu diesem Zweck selbst zu begründen. Sein Wesen und seine Kräfte sind an sich vollkommen nach ihrer Idee zu begründen und zu verwirklichen und sind an sich als ideale Gefühle und Triebe die Grundlage der höchsten Interessen und Zwecke und so ethischer Natur. Durch sie wird der Geist nicht bloß vollkommen in sich als reales und ideales Ich, sondern durch seine Vollkommenheit werden auch die Bedingungen aller Vollkommenheit und Werthbestimmung außer ihm gesetzt.

1) Das subjectiv reale Wesen des Ich ist so der Grund aller Formbestimmung, aller Formirung jedes möglichen Inhaltes, ohne welche er ein Chaos, eine todte, verstand- und willenlose Materie wäre, die weder sich selbst noch Andern erscheinen und sich offenbaren könnte. Es ist 2) der Grund alles vernünftigen Zusammenhangs und aller vernünftigen Ordnung, mithin der Allgemeinheit, Nothwendigkeit und auf sie gegründeten Gesetzmäßigkeit, mit Einem Worte, aller Idealität in der Wirklichkeit. 3) Es ist ferner der Grund aller möglichen Werthbestimmung und ethischen Würdigung der Dinge. 4) Durch es ist die Steigerung jedes Inhalts nach seiner Qualität möglich bis zu einem unberechenbaren Grad. 5) Durch jenes Wesen als Princip des Selbstbewußtseyns und der Freiheit ist allein die freie Einsicht in die reine Gewißheit und Wahrheit der Dinge und die freie Verwirklichung derselben möglich und wirklich. Unwissenheit, Ungewißheit, Irrthum und Wahn werden durch diese frei erkannte und gewollte Wahrheit erkenn- und überwindbar. 6) Durch die Kräfte, Formen des subjectiven realen Ich wird die Verbindung des Geistes mit der Wirklichkeit und der freie Besitz und Genuß derselben verursacht.

So vielfach dieses subjectiv-reale Wesen des Ich ist, so vielfach sind seine Kräfte, Formen und Gesetze, mit denen es sich mit der Wirklichkeit verbinden und sie selbstbestimmend besitzen und genießen kann. Mit der möglichen Steigerung dieser Kräfte, Formen und Gesetze steigert sich die Verbindung, der Besitz und Genuß der Wirklichkeit. Das subjectiv reale Ich hat in seinem an sich vielfachen Wesen die Macht, sich so vielfach als es an sich ist, in sich zu vertiefen und durch die Vertiefung in sich zu erweitern und sich damit die Möglichkeit und Macht zu verschaffen und zu besitzen, um sich so vielfach in die Wirklichkeit zu vertiefen, sich zu ihr zu erweitern und dieselbe in seiner Verbindung mit ihr in allen möglichen Formen zu offenbaren.

Jedes neu entstandene Vermögen der Seele und des Geistes wird zum Sinn, zum Organ, eine neue Seite der Innen- und Außenwelt und der Gottheit aufzuschließen und die Erkennt-

niß derſelben zu ſteigern nach deren eigenen Formen und Kräften und aus ihrem Beſitz immer mehr Kräfte, Formen, Geſetze und in ihnen begründete Zwecke ſich zu erſchließen zum Beſitz und Genuß, die ſich auch mit der möglichen Steigerung jener bis ins Unendliche ſteigern.

Alſo erſt die Eröffnung und der freie Beſitz der eigenen Kräfte ſetzt den Geiſt in Stand zu dieſer That. So lange das ſubjectiv reale Ich noch unter der Macht der Objectivität ſteht, von ihr beſtimmt und beherrſcht wird, in der empiriſchen Erſcheinung ſeiner ſelbſt an dieſen gegebenen Inhalt gebunden iſt und ſich nur aus ihm in ſich zu reflectiren vermag, kann es ſeiner eigenen Kräfte nicht habhaft werden, ſie ſich nicht erſchließen und frei beſitzen. Erſt wenn der Geiſt zu ſich ſelbſt und ſeinen idealen Weſen, der ganzen Idealität deſſelben gelangt und durch deren Erkenntniß das Licht wird, welches ſich ſelbſt und die Gegenſtände offenbart und als Richter über die ganze Innen- und Außenwelt erſcheint, iſt es hiermit das Kriterium und der Maßſtall aller Gewißheit und Wahrheit durch die in ihm als gewiß und wahr erkannten und geoffenbarten Ideen und Ideale des theoretiſchen und practiſchen Lebens. Sonſt iſt der Begriff der Vollkommenheit, Gewißheit und Wahrheit nur relativ, nach Zeiten, Völker-, Orten- und Bildungsgraden der empiriſchen Welt und deren Geſchichte beſtimmt. Es war in dieſer Hinſicht nur die Conſequenz aus dem herrſchenden Erkenntnißprincip, welche David Hume in ſeinem Skepticismus gegen den dieſes Princip des Erkennens zum Abſchluß bringenden Dogmatismus Wolffs zog, wenn er als Princip aller Gewißheit und Wahrheit die Gewohnheit annahm. Wie Socrates erſt in ſeiner Herrlichkeit begriffen wird, wenn man ihn im Kampfe mit den Sophiſten und den Grundſätzen und Theorien derſelben betrachtet und erwägt, was mit ihnen auf dem Spiele ſtand: ſo wird auch Kant's That nur erſt in ſeiner Herrlichkeit aufleuchten, wenn man ihn im Kampfe mit dieſem Dogmatismus und Skepticismus und ihren unheilvollen Conſequenzen betrachtet und erwägt, was auf dem Spiele ſtand.

Wenn nun die Thatsachen des Bewußtseyns der Innen- und Außenwelt, welche das Thun und Lassen des Geistes sein Wissen und Gewissen bestimmen und beherrschen, in allen Wissens- und Lebensgebieten zu Thathandlungen werden, in welchen das Ich nur sich selbst aus seinem Wesen und seiner Idee, und damit alles Uebrige, die Thatsachen nach ihrem idealen Wesen selbst gewiß und wahr bestimmend, sie zu Thathandlungen macht: so ist aus einer Philosophie der Thatsachen eine Philosophie der That geworden und zwar, wie mit allem Nachdruck hinzugesetzt werden muß, einer ethisch-practischen That. Wie daher das Princip der Erkenntnißlehre ein ethisch-practisches ist, so ist auch dieselbe von Anfang bis Ende, in allen ihren Theilen ethisch-practisch. Es vollzieht sich in ihr nur das Princip der That und ethischen That in lauter sich von Anfang bis Ende fortsetzenden ethischen Thathandlungen.

Es entstand mit der Immanenz des Geistes in seinem Wesen und dem vollkommen freien Besitz desselben die Autonomie desselben und für die Erkenntniß die ethisch-practische Aufgabe, das Wissen als Wissen des Wissens zu begründen. Es erscheint und offenbart sich hiermit die wahre und selbstgewiße Erkenntniß der Erkenntnißbedingungen und möglichen Erkenntnißformen, Gesetze und Standpunkte der Gewißheit und Wahrheit und deren Verwirklichung als ein Gottesdienst, als ein Cultus des Geistes. Der Ausdruck Fichte's: das Sichselbstsetzen als Grund für jede andre Setzung, erscheint jetzt in seiner ganzen Bedeutung. Vor ihm wurde das Ich gesetzt, gegeben mit seinen Kräften und dem empirischen Inhalte als Thatsachen, als That einer Sache, des Objects, nicht Subjects, nicht des sich in jeder Sache selbst bestimmenden und gewissen Geistes. Jetzt soll sie zur That, zur Sache des Geistes werden. Jede Sache soll nun selbst ihren Werth und ihre Bedeutung vom Geiste empfangen und daher selbst persönlich, geistig gewürdigt werden; der Geist soll sich in ihr mit seinem Wesen, seinen Kräften und Gesetzen offenbaren, sie so durchklingen, durchtönen und ihr den Stempel aufdrücken, und so ihren Werth und ihre Bedeutung für den theoretischen

und practiſchen Lebenszweck offenbaren. Die freie Selbſtbeſtimmung, Autonomie des Geiſtes, welche ſich in ſeinem Sichſelbſtſetzen offenbart, begründet ſo das Setzen, die Bejahung jeder Autorität und Berechtigung des Seyns für ſich und Andere. Es wird daher dieſes Alles hiermit als eine moraliſche That des Geiſtes anerkannt und ſie ihm zur Gewiſſensſache gemacht. Er iſt der Maßſtab zur Würdigung aller Dinge nach ihren ethiſchen Werthe, Zweck und Endzweck. Der Geiſt vollzieht dieſe Würdigung nach dem höchſten, abſoluten Maaß der Ideen und Ideale des Seyns und Lebens und begründet ſo die Erkenntniß der moraliſchen Weltordnung in der Innen- und Außenwelt, welche zu verwirklichen eben Aufgabe der ſittlichen That iſt.

Es ſoll durch die Erforſchung der dem Geiſte und der Welt immanenten Ordnung, Geſetze, Geſetzmäßigkeit und die nach ihnen beſtimmten Zwecke Jedes nach ſeinem eigenen Werth und aus ſeiner eigenen Natur und Geſetzmäßigkeit und des in ihnen begründeten Maßſtabes und Zweckes beurtheilt und darnach ſeine ethiſche Beſtimmung erkannt werden. Jeder fremde, äußere Maßſtab, jede Transſcendenz ſoll ſich nach dieſer Immanenz zu richten und zu beſtimmen haben. Alles iſt ſo nun göttlich durch ſeine ihm von Gott verliehene Natur, und ſelbſtverantwortlich für die Werthbeſtimmung und die Verwirklichung derſelben und der durch ſie begründeten moraliſchen Weltordnung. Der ethiſche Maßſtab wird jetzt in dieſem Sinn an Alles gelegt und das Ich ſoll ihn zum Bewußtſeyn und zur Ausführung bringen und Jedem das Siegel ſeines wahren Werthes aufdrücken. Die Idee der Wahrheit erſcheint jetzt in ihrer ganzen ethiſch-practiſchen Bedeutung. Das Sollen muß fortan nur aus der Idee der Wahrheit beſtimmt werden, die an ſich das Gute iſt, weil ſie über den Werth ihrer ſelbſt und Alles außer ihr zu entſcheiden hat. Die Ideen und Ideale ſind, wie Hegel mit Recht ſagt, nicht ohnmächtig und begründen ein Sollen in allen Gebieten des Wiſſens und Lebens, in ihnen liegt auch das Können, die Thatkraft, welche der Geiſt ergreifen und zur That werden laſſen muß.

Es wird dem Geiſt in der theoretiſchen Philoſophie nicht mehr die Materie gegeben, um ihr bloß die Form zu geben, ſondern er ſoll eine neue Materie, eine ganz neue Welt und Wirklichkeit ſchaffen, welche über Allem, was iſt, hinausliegt und dieſes ſelbſt umwandelt. Nicht nur das Seyn, was iſt, hat das Wiſſen daher zu erkennen, ſondern was in der Idee und den Idealen begründet iſt und daher verwirklicht werden ſoll.

Der Geiſt hat die empiriſche Wirklichkeit ſo aus ihrer Idee zu verſtehen in ihrer Unvollkommenheit und Vollkommenheit, und ihre Wahrheit zu heiligen, das Vernünftige in ſeiner Wirklichkeit, und das Unvernünftige und Unvollkommene zu richten als Erſcheinungen, über welchen ihr ewiges Weſen als Herr und Richter ſteht.

So iſt es die Wahrheit, die uns und Alles frei macht, und nicht auf revolutionärem, ſondern auf conſervativem Wege, die beſtehende Wirklichkeit durch Evolution ihres Weſens befreiend von ihrer Unvollkommenheit und Unvernünftigkeit. Es ſoll das durch das Böſe, durch Verkehrtheit, Unwiſſenheit, Vorurtheil und Verblendung gebundene Wahre und Gute befreit, evolvirt, von der Hemmung entbunden, mit neuer, Alles verjüngender Macht wirken und zu neuen Bahnen führen, mit neuen Kräften auch neue Bahnen des Wiſſens und Lebens eröffnen. So wird Gott und ſeiner Weltordnung die Ehre gegeben und die Weltgeſchichte iſt ſo das Weltgericht, und das Leben ſolcher empiriſchen Wirklichkeit iſt der Güter höchſtes nicht, der Uebel größtes aber die Schuld, wenn ſie durch ihr Fortbeſtehen die Evolution hemmt und die Revolution herbeiführt. „Kein Geſetz, ſagt Tertullian, iſt nur ſich allein das Bewußtſeyn ſeiner Gerechtigkeit ſchuldig; ſondern auch denen, von welchen es Gehorſam erwartet. Verdächtig übrigens iſt das Geſetz, welches nicht will, daß es geprüft werde; unredlich aber, wenn es, nicht gut befunden, dennoch herrſcht.“

III. Die Philoſophie der That in ihren gegenwärtigen Begründungsverſuchen.

Schon früher, am Ende des vierten Artikels S. 198 habe

ich auf die die Philoſophie umſchaffende Bedeutung hingewieſen, wenn das von Kant in dieſelbe eingeführte Primat der practiſchen Vernunft vor der theoretiſchen zu einem Primat in derſelben erweitert wird. Kant hat in der theoretiſchen Vernunft nicht die Macht zur freien Selbſtbeſtimmung, ſondern nur die Poſtulate für dieſelbe durch die Ideen gefunden. Sie ſind ihm nur regulative, keine conſtitutive Principien und es beſtimmt daher nach Kant das Sollen das Können, nicht umgekehrt. Da aber auch bei Kant dieſes Können nur die practiſche, nicht die theoretiſche Vernunft beſitzt, ſo hat jene natürlich den Primat vor, nicht in dieſer. Sobald ſich aber zeigt, daß dieſes Können durch die dem Geiſte immanente Idee des Wiſſens der theoretiſchen Vernunft gleichfalls zukommt, und die Ideen deßhalb auch nicht bloß als Poſtulate, ſondern als conſtitutive Mächte erſcheinen, ſo iſt die theoretiſche Vernunft an und für ſich practiſch und zwar ethiſch-practiſch, weil alsdann das Sollen durch das Können bedingt iſt, nicht umgekehrt. Die Idee der Wahrheit zu erkennen und zu verwirklichen als Grundlage und Vorausſetzung zur Begründung aller andern Ideen ihrer Form und ihrem Inhalt nach iſt daher nun eine ethiſche Aufgabe oder die theoretiſche Vernunft iſt an ſich ſelbſt ethiſch-practiſch. Ihr Vorrang iſt die Macht und Würde der freien Selbſtbeſtimmung und Autonomie. Dieſe erlangt die Vernunft erſt in der transſcendentalen Erkenntniß. Sie erhebt ſich nämlich über die empiriſche Erſcheinung und Phänomenologie zum reinen und idealen Weſen der Vernunft und damit das Ich zum Princip der freien Selbſtbeſtimmung, welches aus ſeinem Können ſein Sollen erlangt und begründet.

Fichte hat daher als vierte Weltepoche die Vernunfterkenntniß und als fünfte und letzte die Vernunftkunſt angenommen. Dieſe war bei ihm die Philoſophie der That. Sie ſoll nach ihm darin beſtehen, daß ſich die Menſchheit mit ſicherer und unfehlbarer Hand ſelber zum getroffenen Abdrucke der Vernunft auferbaut und dieſes iſt der Stand der vollendeten Rechtfertigung und Heiligung. Der ſubjective Idealismus war aber nicht dieſe Philoſophie der That; allein er poſtulirte dieſelbe. Er ſtellte

aber für die Würdigung und Werthbestimmung alles bestehenden empirischen Seyns den Maaßstab der ethischen Idee und damit des Seynsollens auf. Religion, Sitten, Kunst, Wissenschaft und Leben sind fortan nur nach diesem und keinem andern Maaßstab zu messen und durch ihn ist über ihren Werth, ihre Wahrheit, Gültigkeit und Würde zu entscheiden. In diesem Sinn wurde Alles abhängig von dem moralischen Maaßstab und der moralischen Weltordnung.

Dieses ist der entscheidende Wendepunkt der Philosophie seit Kant. Es macht sich die Philosophie hiermit zum ersten Male wirklich principiell unabhängig und frei von dem empirischen Seyn und dieses in der gedachten Weise abhängig von sich. Nur die allgemeine Vernunft, nur das ewig Beständige, die Ideen und Ideale sind nun Bestimmungsgründe und Principien aller Autorität. So schloß das 18. Jahrhundert als das philosophische Jahrhundert mit dem Postulat, daß sich nun die Wirklichkeit nach diesem Maaßstab zu richten und nach ihm umzuwandeln habe. Das 19. beginnt aber nicht als die Fortsetzung und Erfüllung dieser Forderung, sondern mit dem Restaurationszeitalter. Es nahm die Idee empirisch auf, betrachtete sie als die Einheit des Realen und Idealen, des Begriffs und der Wirklichkeit und suchte seine Aufgabe darin, das bestehende Seyn als vernünftig zu begreifen und durch das Begreifen desselben es als vernünftig darzustellen. Die Vernunft war mit der gegebenen Idee als der Einheit des Realen und Idealen wirklich und das Wirkliche vernünftig, während sie es nach Kant und Fichte erst werden sollen. Es verschwand daher nun auch das Sollen. Das ethische Princip ward dem physischen und metaphysischen untergeordnet. Damit war natürlich das Seynsollen aufgegeben. Nicht mit dem was seyn soll, sondern mit dem was ist, hat es diese Philosophie nur zu thun. Es sollte die im subjectiven Idealismus negirte Wirklichkeit wieder hergestellt und nur begriffen, als vernünftig nachgewiesen werden. Damit war die Zeit der Restauration und Reaction eingetreten und die von Kant und Fichte postulirte Philosophie der That aufgegeben und wieder zur

Philoſophie der Thatſachen des Bewußtſeyns gemacht. Allein damit hatte die Philoſophie ihre Aufgabe, die ideale That für die reale zu verwirklichen, vergeſſen und dieſe letztere gleichfalls nicht nur nicht vollbracht, ſondern gar nicht einmal mehr gefordert. Das neunzehnte Jahrhundert hatte beide Thaten als zu vollbringende Werke vom achtzehnten überkommen. „Das philoſophiſche Jahrhundert" ſchloß mit einem Dualismus zwiſchen Idee und Wirklichkeit, Vernunft und Erfahrung, Beſtändigem und Beſtehendem und mit dem Poſtulat, ihn durch die praktiſche Vernunft aufzuheben, ging aber ſtatt das Werk auszuführen im neunzehnten in einen Monismus über, indem man die in jenem Dualismus enthaltene Aufgabe ganz wieder der Vergeſſenheit überlieferte. Es entſtand in Folge hievon ein Empirismus und Poſitivismus, Dogmatismus, welcher ſich gleichwohl als Vernunftglauben geltend machen wollte, weil er ſeine Autorität auf die Poſtulate der theoretiſchen Vernunft ſtützte. Dieſes war aber eine unerträgliche Halbheit, in der man nicht lange verharren konnte und welche nur die mächtigſte Reaction und größte Gefahr zur Revolution als Folge der gehemmten Evolution hervorrufen mußte, in der wir heute noch immer ſchweben und ſo lang ſchweben werden, bis die vom 18. Jahrhundert geforderte That erfolgt ſeyn wird. Gleichwohl hat die Philoſophie der Reſtauration die practiſche Vernunft als Princip der unbedingten Autorität angenommen. Das 19. Jahrhundert konnte ſo das philoſophiſche Jahrhundert nicht ganz verleugnen, aber es merkte nicht den Widerſpruch, in den es mit ihm und in ſich ſelbſt gerathen war. Daher arbeitete man aber doch unbewußter Weiſe im Dienſte der reinen Vernunft, auch wo man ſie zur empiriſchen degradirt und verleugnet hatte.

Allein wie in unſerm Jahrhundert unſer deutſches Volk in der Zeit der ſogenannten Reſtauration nicht vergeſſen konnte, daß auf die großen glänzenden Thaten unſrer klaſſiſchen Literatur im achtzehnten Jahrhundert die ihr entſprechenden practiſchen Thaten im religiöſen, ſocialen und politiſchen Leben folgen ſollten, ſo erinnerte gerade in Folge hiervon ſich auch die Philoſophie

ihrer in jenem Jahrhundert zur Lösung überkommenen Aufgabe: der Philosophie der That von Zeit zu Zeit. Schon Schelling sah die Aufgabe der Philosophie, die Einheit der Natur und des Geistes, des Realen und Idealen zu begründen, als abgethanes Werk an und erkannte die Lösung eines höhern Gegensatzes: der Freiheit und Nothwendigkeit für das eigentliche Problem der Philosophie an und unterschied später jene als negative, diese als positive Philosophie und als Philosophie der That. Allein statt das Fichte'sche Ich und die Subjectivität in sich selbst zu vertiefen und durch Vertiefung in sich zu sich und dem Seyn außer sich zu erweitern, um so die Macht zu erlangen, sich selbst und das Seyn zu bestimmen, hatte auch er jenes und mit ihm das Princip der reinen Subjectivität ganz aufgegeben und war in Objectivismus gefallen, demzufolge der Geist nicht aus seinem eigenen, sondern aus einem andern Naturgrund zur Existenz gelangt.

Aus diesem Entwickelungsgang des deutschen Geistes, welcher in der Zeit der Restauration immer wieder an die von ihm geforderte Zeit der That sich erinnerte und für sie sich thätig erwies, ist denn auch die schon früher angeführte Schrift Schmid's*) zu begreifen, und nach ihrem Werthe und ihrer Bedeutung für die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie zu beurtheilen. Der Verfasser hat in einer frühern Schrift, welche in dieser Zeitschrift von Wirth gewürdigt wurde, schon die Keime zu der vorliegenden entwickelt. Er hat in ihr außer jener Restaurationsphilosophie: der Philosophie der Thatsachen, solche Philosophen erkannt, welche im Dienste der Philosophie der That gearbeitet und Werke geschaffen haben, welche die Verwirklichung der Philosophie der That möglich gemacht haben. Dieses drückt der Titel der Schrift aus. Der Verfasser hat sich nun die Mühe genommen, in diese gedachten Werke einzudringen und sie in umfassender Weise mit trefflichen kritischen Fingerzeigen dem

*) Grundzüge der Einleitung in die Philosophie, mit einer Beleuchtung der durch K. Ph. Fischer, Sengler und Fortlage ermöglichten Philosophie der That, von Dr. Leopold Schmid. Gießen, 1860.

Publicum als eine bleibende Errungenschaft des Geistes für die Fortsetzung und Vollendung der von diesem Geiste selbst geforderten Philosophie der That vorzulegen. Er hat hiefür einen Zeitpunkt gewählt, der für ein solches Werk von besonderer Bedeutung ist und für dasselbe nicht günstiger hätte seyn können, um an die Fortsetzung und Vollendung jenes Werkes zu mahnen und sie anzuregen, damit uns nicht Thatsachen, die Logik derselben, überraschen, welche durch die geforderten Thaten verhindert werden sollen. Die länger unerträgliche Spannung im politischen, socialen, religiösen, kirchlichen Leben scheint zu einer Explosion zu drängen, welche den künstlichen Bau, das künstliche Gebäude, in dem wir uns schon längere Zeit ganz unheimlich fühlen, in die Luft zu sprengen droht, wobei wir die Worte rufen hören: „fata nolentem trahunt, volentem ducunt".

Es kann kaum zweifelhaft bleiben, daß der Kampf, um dessen Entscheidung es sich handelt, ein Principienkampf im eigentlichsten Sinn ist, wie er in der Weltgeschichte noch selten vorgekommen ist, aus dem sich das Angesicht des ganzen Erdkreises erneuern soll. Es ist uns als vernehmen wir die Worte des Herrn: „noch einmal will ich erschüttern den Himmel und die Erde, auf daß das Unerschütterliche bleibe."

Die Zeit ist durch Aufgeben der Philosophie princip- und haltungslos im theoretischen und practischen Leben geworden und dem theoretischen und practischen Materialismus verfallen. Sie wird daher vor Allem bei einer solchen Erschütterung des Himmels und der Erde sich nach dem unerschütterlichen Fundamente umsehen müssen, welches nur allein in der Wissenschaft der Principien gegraben zu werden vermag. Denn diese sind, wie der Dichter sagt, die Brüste alles Lebens, an denen Himmel und Erde hängt, dahin die welke Brust sich drängt.

Schmid spricht sein Bewußtseyn hierüber auch ganz deutlich aus. Schon im Jahr 1846 beginnt er in der Haller allgemeinen Literaturzeitung seine Anzeige von meiner Schrift „die Idee Gottes" also: „Je mehr die Wissenschaften des natürlichen, sittlichen und religiösen Lebens in ihre speciellsten und entlegen-

sten Gebiete vorzudringen sich getrieben fühlen, und hiernach an Ausdehnung gewinnen, zu desto größerer Vertiefung in ihre einzelnen Principien und ihre gemeinsame Begründung sieht sich der menschliche Geist hingezogen. Und wenn diese Disciplinen und ihre Lebensgebiete sich vielleicht noch nie in einer theils so zurückhaltenden, theils so gegnerischen Stellung zu einander befanden, als dermalen, so ist dieses gegenseitige Gefühl des Nichtgenügens und Widerstreites nur der unvermeidliche Durchgangspunkt auf dem Wege zu einer gegenseitigen Durchdringung, wie sie gleichfalls noch nie vorhanden war. Ist aber das Gemeinsame, welches in jenen Disciplinen nur die sich ergänzenden Glieder seines eigenen concreten Lebens weiß, die durch Erfahrung und Gedanke sich vermittelnde Vernunft: so kann auch nirgendswo, als in der Wissenschaft dieser, in der Philosophie, die Gährung größer, aber auch das Bewußtseyn vom Anbruche eines neuen Tages entschiedener seyn." Auf das Jahr 1846 ist aber das Jahr 1848 gefolgt und hat unsre Aufgabe der Philosophie in eine neue Bahn gelenkt. Und dieser neuen Richtung der Zeit und Philosophie verdankt auch die vorliegende Schrift Schmid's ihre Entstehung, sowie auch meine eigenen Bestrebungen zur Begründung einer Erkenntnißlehre mit jener Richtung in Zusammenhang stehen. Mein gegenwärtiger Zweck ist indessen nur die vorliegende Schrift Schmid's in diesem ihrem richtigen und wichtigen Zusammenhang mit dem Geist und Sinn unsrer Zeit und deren großen entscheidenden theoretischen und practischen Fragen vor Augen zu legen und einer in sie selbst näher eingehenden Besprechung Andern zu überlassen. Auch ist sie von Andern, wie von Fortlage in der Zeitschrift: „Blätter für literarische Unterhaltung" im November 1860 Nr. 41 mit meiner eignen Schrift: „Die Erkenntnißlehre" unter der allgemeinen Aufschrift: „Die moralische Weltordnung" in gedachtem Sinn schon besprochen worden. —

Die gewaltsame und unnatürliche Zerreißung der theoretischen und practischen Vernunft und deren Grundvermögen hat mit dem Gegensatz der theoretischen und practischen Philosophie

auch den unversöhnbaren Gegensatz des Sinnlichen, Rationalen und des Geistigen, Idealen und weiter den des Wissens und Glaubens hervorgerufen. Allein diese beiden letzten werden hierbei doch durch einander begründet, denn das Wissen postulirt durch seine Autorität den Glauben, und dieser soll sich eben deßhalb als Vernunftglauben erweisen, der aber wieder die Autorität des Wissens erst zu beglaubigen hat. Die Ideen der Freiheit, Unsterblichkeit und Gottes erweisen sich aber in diesem Dualismus für die Entwickelung und Vollendung der theoretischen Vernunft an sich als nothwendig, weil die Uebereinstimmung des Gesetzes der Natur und Freiheit, der Glückseligkeit und Tugend auch die Uebereinstimmung der theoretischen Vernunft mit sich selbst zur Glückseligkeit fordert. Auch die Erkenntniß der Wahrheit und das Wissen ist eine Tugend, ein ethisch practischer Zweck, den die Vernunft zu verwirklichen hat. Als man nach Hegel den logischen Begriff durch die Anschauung, die reine Vernunft durch die Erfahrung, die Nothwendigkeit durch die Freiheit zu ergänzen suchte, kam man auch wieder auf den Versuch, die Methaphysik durch die Ethik zu ergänzen und zu begründen. Hierbei finden wir überall eine Verwechslung der physiologischen und psychologischen Bestimmungen mit metaphysischen Fragen und eine Verwechslung beider mit erkenntnißtheoretischen Bestimmungen und Problemen.

Dagegen ist von Lotze auch hier das Richtige schon gesehen worden, wenn er in seiner Logik und Metaphysik auf die ethische Bedeutung der reinen Erkenntnißformen und Gesetze geführt wird und damit hängt es auch zusammen, wenn er in seiner Kritik der Herbart'schen Philosophie die Begründung des idealen Faktor's, oder Denkgesetze und Gesetzmäßigkeit des Erkennens bei Herbart vermißt, während Drobisch die entgegengesetzte Ansicht in dieser Zeitschrift gegen ihn vertritt und den realen Factor noch gesteigert wünscht, die Lösung des Erkenntnißproblems darin sieht, daß die Erkenntniß Abbildung des Realen sey. Allein Lotze wird hier die realistische Ansicht gegen die nominalistische Herbart's vertretend sagen: damit seyen eben die Erkenntnißformen keine Gesetze, und mithin die Erkenntniß nur

empirisch, nicht rein rational. Es ist hier meines Erachtens aller Halbheit nur dadurch ein für allemal ein Ziel zu setzen, daß man den Primat der practischen Vernunft in der theoretischen nicht bloß anerkennt, sondern auch begründet.

Auch H. Ritter wird bei dieser Ansicht der Sache nicht umhin können, in seinem „System der Logik und Metaphysik", statt von Gedanken, von der Idee des Wissens und statt von Grundsätzen von einem Princip des Erkennens auszugehen, womit alsdann auch eine ganz verschiedene Methode und ein verschiedener Inhalt und Umfang der Erkenntnißlehre gegeben ist. Kant stellt allerdings den Primat der practischen Vernunft vor der theoretischen als Grundsatz, nicht als Princip auf, und ebenso ist die ganze Grundlage seiner practischen Vernunft nur auf bloße Thatsachen des Bewußtseyns gebaut und seine hiermit angenommenen Grundbegriffe erscheinen so als Grundsätze. Wenn Fichte auch von drei Grundsätzen ausgeht, so sieht man hierin deutlich, daß sein Ich ihm eben nicht wirkliches Realprincip war, sondern daß sein Begriff desselben bei ihm bloß als ein Grundsatz, nicht als Grundprincip erscheint. Allein hierbei erhält er auch nur immer eine bloß deductive, synthetische, demonstrative, keine productive Methode.

Alle die Bestrebungen, welche in der letzten Zeit von verschiedenen Seiten hervorgetreten sind, das Wissen auf einer ethisch-practischen Grundlage oder auf ein ethisch-praktisches Princip zu gründen, können nur dann ihre rechte Befriedigung finden, wenn wieder mit der Fortbildung der durch Kant und Fichte begründeten Transscendentalphilosophie wirklich Ernst gemacht wird, und namentlich das durch sie in die Philosophie gebrachte Primat der practischen Vernunft vor der theoretischen zu einem in derselben erweitert und auf das gesammte Gebiet der Philosophie ausgedehnt wird. Nur so kann auch das Bestreben von Chalybäus, welches er in seiner neuesten Schrift: „Fundamentalphilosophie" wiederholt, seinen wahren Sinn und seine wahre Befriedigung finden. Das Realprincip, welches er als Erkenntnißprincip fordert, wird er und damit den Anfang zur Erkennt-

nißlehre erſt finden, wenn er ſeine „Wiſſenſchaftslehre“ nur zur empiriſchen Phänomenologie derſelben macht, in welcher er daſſelbe dann am Ende als den Zweckbegriff erlangt. Dazu dient ihm die phyſiologiſche, logiſche und pneumatologiſche Grundlage in ſeiner „Vermittlungs- und Zwecklehre.“ Auf dieſer wird er alsdann auch keine bloße empiriſch-phänomenologiſche, ſondern eine reale oder transſcendentale Erkenntnißlehre gewinnen.

Ich will hierüber nach meiner bisherigen Darſtellung kein Wort weiter verlieren, ſondern nur abwarten, ob das von mir bisher Vorgetragene die beabſichtigte Erwägung bei der gegenwärtigen Philoſophie findet. Wann dieſe erfolgt iſt, und mein erſter Band der Erkenntnißlehre *), in welchem ich meine bisher hier vorgetragenen Anſichten ſyſtematiſch durchzuführen ſuche, eine eingehende Würdigung gefunden hat, kann auch erſt der zweite Band den ganzen Erfolg hoffen, welchen ich mir von ihm verſprechen zu dürfen glaube; denn in ihm erſcheint erſt die Anwendung des im erſten Bande Begründeten auf das ganze Gebiet des relativen und abſoluten Seyns in ſeiner vollen Bedeutung und Wichtigkeit.

Möge ſo die hundertjährige Geburtstagsfeier Fichte's in dieſem Sinn für die Fortſetzung und Vollendung von deſſen Philoſophie unter günſtigen Auſpicien erſcheinen!

Grundriß einer Geſchichte der religiöſen Speculation nach Franz von Baader.

Von Prof. Dr. **Lutterbeck.**

Dritter Artikel.

Die neuere Philoſophie.

Gleichwie ſchon bei ihrem erſten Entſtehen die Philoſophie ſich der religiöſen Tradition gegenüber geſtellt und alsbald faſt überall mit ihr gebrochen hatte: ſo iſt auch auf deren wenigſtens äußerliche Wiedervereinigung, die ſeit dem Siege des Chri-

*) Erkenntnißlehre, Heidelberg 1858.

stenthums und während der Herrschaft der Scholastik stattgefunden hatte, nach dem Eingehen dieser letztern im Großen und Ganzen abermals eine entschiedene Trennung und feindliche Entgegensetzung beider erfolgt (1, 175. 5, 51). Das nothwendige Ergebniß davon war, daß sich jetzt, wie in der Wissenschaft überhaupt, so namentlich in der Religionswissenschaft die zwei Elemente, die stets hätten zusammengehen sollen, das speculative und das historische oder empirische, von einander lostrennten und nun das Erstere in Destructivität, das Andere in Versteinerung ausartete (8, 204). Man glaubte den Menschen aus dem Gesammtverbande, worin allein die religiöse und bürgerliche Gesellschaft bestehen kann, gänzlich losreißen zu müssen, indem man hoffte, daß in solcher Abstraction sich Alles ungestörter werde betrachten lassen (5, 52). — Den Anfang dieser Trennung der Religion und der Philosophie, des Glaubens und des Wissens, machte das erneuerte Studium der alten classischen Literatur. Da in der Barbarei des zweiten und dritten Jahrhunderts die classischen Muster der Vorzeit wenigstens noch ebenso bekannt waren, als sie am Ende der Barbarei des spätern Mittelalters wieder bekannt wurden: so vermengt man wohl zum Theil die Ursache mit der Wirkung, wenn man das Wiederaufleben der Cultur nach dem Mittelalter lediglich dem Studium der classischen Literatur zuschreibt (5, 50). Ueberhaupt hat man damals wie später das Heidenthum sehr überschätzt. Es ist nicht wahr, was Goethe meinte, daß das Heidenthum den Stein der Weisheit, sich selbst genügen zu können, besessen hätte (2, 479 ff.); besonders in der Religion hat es keineswegs dem wahren Bedürfniß der Menschheit entsprochen: es ist nur die sternenbesäete Nachtseite der Religion gewesen, während das Christenthum deren Tagseite darstellt, und als die einzige wahrhaft ethische Religion mehr das Ende aller Religion, als selbst eine einzelne Religion ist (5, 30). — Indessen, der Zwiespalt der Wissenschaft und der Religion hat sich nun einmal zuerst in jenen Bestrebungen vollzogen, und noch mehr fixirt wurde derselbe dann durch die Reformation (1, 360 ff.). Die Reformation nämlich hat

besonders dadurch einen störenden Einfluß auf die Religionswissenschaft ausgeübt, daß sie wesentlich dazu beitrug, dieser eine theils destructive, theils stagnirende Tendenz zu verleihen (8, 11. 9, 14, 1, 89). Dazu aber kommt noch, daß die Reformation auch in socialer Beziehung, durch die zum Theil unbewußte Leugnung der Auctorität als solcher und die des Priesterthums als geschiedenen Standes, verderblich gewirkt hat (5, 131 ff. 7, 124 ff.). Dennoch ist die erste Wurzel des Reformationsstreites keineswegs in Deutschland, sondern vielmehr in Rom und in Paris zu suchen (5, 381). Auch war die Reformation, ebenso wie später die Revolution, nicht sowohl eine Handlung, als ein Ereigniß (10, 211). Alle Revolution nämlich — und das ist unzweifelhaft auch der Grundcharakter der Reformation (1, 76. 83 ff. 92) — ist nur Folge einer nicht assistirten, schlecht assistirten oder zurückgedrängten positiven Evolution (1, 354. 363. 6, 39. 75). Eine Regierung aber soll weder stationär noch revolutionär, sondern evolutionär seyn (6, 7), und stets soll sie auch ihrerseits der Wahrheit eingedenk bleiben, daß der Staat die vernünftige bürgerliche Freiheit, die Kirche die Freiheit der Intelligenz nicht zu hemmen, sondern zu begründen den Beruf habe. Alles, was diese Ueberzeugung verdunkelt, führt den Revolutionismus herbei (1, 353. 2, 448. 8, 308). Das war die Lage der Dinge, unter deren Einwirkung die neuere Philosophie entstand. Was dann aber deren Hauptvertreter betrifft, so gilt auch von ihnen, was von den Hauptvertretern der Philosophie im Alterthum gilt. Gleichwie nämlich diese, ein Sokrates, Platon, Aristoteles, ihrem Grundbestreben nach Reformatoren der Philosophie gewesen waren, so traten auch in der neuern Zeit ganz eigentlich als Reformatoren der Philosophie Baco, Cartesius und Leibnitz, und nicht minder in der neuesten Zeit Kant, Fichte, Schelling und Hegel, sowie außer ihnen noch viele Andere auf; — aber sie haben freilich auf dem Standpunkt, den sie einnahmen, dieses ihr Ziel nicht wirklich oder wenigstens nicht vollständig zu erreichen vermocht (1, 175 ff.). Wir betrachten hier zunächst die Philosophen der neueren Zeit.

Baco (1561—1626) ging mit Recht ebenso wie sein Zeitgenosse Jacob Böhme von der Ueberzeugung aus: Nunquam aliud natura, aliud sapientia dicunt (5, 5 ꝛc.). Ebenso enthält der von ihm aufgestellte tiefsinnige Satz: Scientia et potentia in idem coincidunt (11, 182. 1, 43 ꝛc.) eigentlich dieselbe Grundansicht, welche auch J. Böhme in seiner Lehre von der Idea und der ewigen Natur in Gott ausgesprochen hat. Und nicht minder richtig ist, was Baco von der harmonia luminis naturae et gratiae als Voraussetzung und Ergebniß alles Forschens gelehrt hat (5, 3 ꝛc.). Dagegen aber reicht es nicht aus, was er mit dem Satze sagen wollte: Natura parendo vincitur, als ob es nur eine durch die Industrie begründete Herrschaft des Menschen über die Natur gäbe; vielmehr würde man besser dafür sagen: Natura Deo parendo vincitur (11, 230. 9, 63). Denn das durch das Servitium hominis erga Deum begründete Imperium hominis in naturam ist ein viel höheres und reicht viel weiter, als das Industrie-Regiment (7, 276). Auch hatte sowohl der ursprüngliche, zum Gottesbilde erschaffene Mensch, als der Menschensohn ein solches höheres, in seiner Wunderkraft sich erweisendes Imperium in naturam (13, 223. 4, 216 ꝛc.). Um auch noch einige besondere Lehren Bacon's zu erwähnen, so enthält das, was er über den Nexus des Ohres und des Auges gesagt hat, schon die für alle Philosophie Licht gebende Erkenntniß in sich, daß das Wirkliche immer nur durch eine Conjunction eines Innern und eines Aeußern zu Stande kommt (8, 135). Desgleichen ist beachtenswerth die von ihm angenommene psychologische Dreiheit des Gedächtnisses, der Phantasie und der Vernunft, wonach er alles menschliche Wissen in Geschichte, Poesie und Philosophie eintheilt und davon eine Anwendung auch auf die Gotteswissenschaft macht (11, 85 ff.).

Descartes (1596—1650) kann nicht so günstig beurtheilt werden. Zwar gilt er häufig als der Begründer der ganzen neuern Philosophie; eigentlich aber ist er der Begründer einer sehr verderblichen Abirrung derselben. Seine Behauptung nämlich von der absoluten Autonomie des Wissens oder die Lehre,

daß alle Erkenntniß mit dem Zweifel, nicht mit dem Glauben, beginne, ist schlechthin verwerflich (8, 15 ff. 203. 3, 335). Ihr steht nicht nur die Thatsache entgegen, daß die Ueberzeugung des Einzelnen stets in der gemeinsamen Ueberzeugung der Societät gründet (5, 195), sondern das noch weit Entscheidendere ist, daß jeder Philosoph, der mit sich, nicht mit Gott beginnt, damit schon den Grund der Gottesleugnerei legt (8, 339). Daher ist seinem: Cogito ergo sum das Cogitor ergo cogito ergo sum entgegenzusetzen (8, 339. 9, 33. 1, 349. 370 ꝛc.). Ferner ist Descartes der Urheber der seitdem fast allgemein angenommenen Trennung des Naturalismus und des Theismus gewesen (9, 381). Ebenso hat er auch Geist und Natur dualistisch einander entgegengesetzt, wobei er sich an den ältern, seit dem Aufkommen des Neuplatonismus herrschend gewordenen Dualismus im Verhalten des Idealen und Realen anschließt (9, 124). Gegen diesen, die ganze neuere Philosophie, insbesondere aber die Lehre Fichte's und Hegel's (4, 338) durchdringenden begrifflosen Dualismus von Geist und Natur ist vor Allem der Trialismus oder die Triplicität der Manifestation desselben Gottes in einer göttlichen, einer geistig-intelligenten und einer natürlichen nicht-intelligenten Region (9, 125), und dann überhaupt die Nothwendigkeit des Einens und Unterscheidens im Gegensatz sowohl des Trennens als des Confundirens (4, 68. 2, 144 ꝛc.) geltend zu machen. Descartes aber führte durch seine Trennung nur zu einer geistlosen Auffassung der Natur, einer naturlosen Auffassung des Geistes und einer gottlosen Auffassung beider (4, 297. vgl. 5, 6). Gegen ihn und Spinoza ist hauptsächlich die Schrift gerichtet: Ueber die Nothwendigkeit einer Revision der Wissenschaft natürlicher, menschlicher und göttlicher Dinge (1841: 10, 255 ff.).

Spinoza (1632—1677), in der neuern Zeit vor Allem durch Lessing und Goethe wieder empfohlen (10, 258), und dann besonders von Schelling und Hegel sehr hoch geschätzt (13, 147. 193. vgl. 15, 462. 12, 208), steht doch in Wahrheit, was die Tiefe seiner Lehre betrifft, selbst noch hinter Meister Eckart

und den ihm folgenden mittelalterlichen Theologen zurück (5, 263); wie viel mehr hinter J. Böhme, von dessen Lehre das, was Spinoza über die alleinige Substanz gesagt hat, nur ein Petrefakt ist (2, 211. 399 ff.). In Bezug auf das Verhältniß von Gott und Welt folgte Spinoza adulterirten kabbalistischen Traditionen (3, 383), verfiel jedoch hierbei zugleich noch in einen ähnlichen Irrthum wie Tertullian (13, 193 ff.). Sein Pantheismus entsprang aus einem logischen Irrthum, indem er nicht eine generatio, sondern blos eine modificatio des Seyenden für zulässig hielt (10, 29 vgl. 2, 253 ff.). Seine fixe Idee war nicht: Ex nihilo nihil fit, sondern: Ex substantia nihil fit (14, 58); und sein Irrthum bestand im eigentlichsten Sinne darin, daß er seinen Gott gleich einem Centauren aus zweien nicht gleichen oder nicht einwesigen Bestandtheilen zusammensetzte, indem er dessen Centrum als schöpferisch und dessen Peripherie als Geschöpf nahm (1, 394). Hiernach war seine Lehre ebensowohl gottes- als weltleugnerisch (1, 4). Ganz verwerflich ist auch seine Vermengung der Bestimmtheit als Position mit der Negation in dem Satze: Omnis determinatio est negatio (10, 265 ff. 13, 232. 9, 312 ꝛc.); desgleichen seine Leugnung des Wunders (10, 259), und seine Behauptung: Ideo bonum est, quia appetimus (2, 179. 5, 237). Vgl. Hoffmann's Einleitung zum 1. Band S. LI. LXVI. und zum 2. Band S. XXIII ff.

Hobbes (1588—1697: 11, 398 ꝛc.) und Locke (1632—1704: 11, 408. 414) ꝛc. sollen hier nur mit einem Worte erwähnt werden.

Malebranche (1638—1705) war mit seiner Lehre, daß wir Gott nur durch Gott erkennen, vollkommen im Rechte; statt seiner Behauptung aber: „Wir sehen alle Dinge in Gott" würde er richtiger gesagt haben: „Wir sollten alle Dinge in Gott sehen" (5, 53. 1, 348). Durchaus unvernünftig dagegen ist seine Lehre von der Assistenz, wonach das Individuelle von der Vorsehung Gottes ausgeschlossen seyn soll (4, 302. 9, 132. 10, 81).

Leibnitz (1646—1716) war ein dem Platon verwandter

Philoſoph und verdient daher eingehende Beachtung (vgl. die Auszüge aus ſeinen Schriften 11, 349 ff. 408). Leibnitz hat auch die Schriften Jac. Böhme's gekannt (13, 162); doch hat er ſich im Allgemeinen näher an Descartes angeſchloſſen, namentlich in ſeiner Vorſtellung von der Natur (4, 297). Seine Monadologie war eine ſpiritualiſirte Atomiſtik (9, 44) und die Monade faßte er nebſt den ihm folgenden Spiritualiſten nur als einen conatus absque termino a quo et ad quem (4, 225). Sie ſoll etwas ſchlechthin Einfaches ſeyn, was ein ebenſo falſcher als flacher Begriff iſt (2, 161). Leibnitz hat mit dieſer Lehre die wahrhaft ſimple Einfachheit des Geiſtes aufgebracht, wogegen ſchon des Paulus Definition des göttlichen Lebens als eines unauflöslichen ſehr treffend zugleich deſſen Einheit und Vielheit bemerklich macht (4, 270). Eben daher hat Mendelsſohn ſeinen einfältigen Begriff des Einfachen in Bezug auf Gott entnommen (8, 159). Auch was Leibnitz über die ratio sufficiens (= Grund) geſagt, iſt irreleitend geweſen, inſofern dadurch eine Vermengung dieſes Begriffes mit dem der causa (Urſache) veranlaßt worden iſt. Urſprünglich (bei Proclus, den Scholaſtikern, und ſo auch bei St. Martin) wollte man mit dem Satz vom zureichenden Grunde vielmehr ausdrücken, was auch das allein Richtige iſt, daß die Urſache nur mittelſt des Grundes, in den ſie eingeht, effectiv wird. Dabei iſt, wie ſich von ſelbſt verſteht, feſtzuhalten, daß Gott als Urſache ſich ſelbſt ſeinen Grund einerzeugt, wogegen die Creatur immer nur die Wahl zwiſchen ihr gegebenen Gründen hat (3, 341. 8, 131. 278 ff.). Was endlich Leibnitzens harmonia praestabilita betrifft, ſo iſt hierin das Wahre wohl geahnt, aber das Problem nicht gelöſt (8, 84); oder vielmehr: es liegt dabei der Nichtbegriff der Identität von Geiſt und Natur zu Grunde, nämlich die Meinung, daß beide für ſich fertige Beſtandſtücke ſeyen (2, 379). Vgl. Hoffmann's Einleitung zum 2. Band S. XXVIII ff.

Newton (1642—1727) kommt für die Geſchichte der Philoſophie, beſonders wegen ſeiner Philosophiae naturalis principia mathematica (London 1706), in Betracht. Er hatte ſich

als Gegner der irreligiösen carteſiſchen Philoſophie erklärt (4, 297), ſtellte aber ſelbſt ein Emanationsſyſtem auf, worin er z. B. Licht und Sehen dadurch zu erklären ſuchte, daß er es (als Anprall feſter Körperchen) gleichſam mit der Hand zu greifen ſuchte (3, 207). Sonderbarer Weiſe nahm er nichtsdeſtoweniger als wahrſcheinlich an, daß es eine wahre Auflöſung aller Körperſtoffe in Wärmematerie gebe (3, 189. 195). Was dann aber das Wichtigſte in ſeiner Lehre war und die allgemeine Zuſtimmung aller neuern Aſtronomen gefunden hat, das iſt ſeine Annahme einer centrifugalen und einer centripetalen Kraft, woraus er die Bewegung der Geſtirne conſtruirt. Dieſe Lehre beruht, genauer betrachtet, auf einer Verwechslung des freien Zuges (Attraction) mit dem unfreien Fall (Gravitation, Schwere). Denn die Planeten bleiben nicht nur gleichſam gegen den Willen der Sonne auf ihrer Bahn, noch auch zieht ſie die Sonne zu ſich herab; ſondern die Sonne ſelbſt iſt das Maaß, welches den Planeten ihre Bahn vorzeichnet und ſie, entgegen der Centrifugalität und Centripetalität, darauf erhält. Ihre Kraft iſt an ſich polariſch, d. h. ebenſowohl abſtoßend als anziehend; ſie iſt als Lichtquelle das tragende und corporiſirende, geſtaltende und ſtellende Princip für die um ſie kreiſenden Geſtirne (2, 82. 107. 3, 183. 320. 393. 4, 279. 393. 8, 65. 234. 9, 24. 41. 137 ꝛc.) Wir dürfen wohl ſagen, daß Baader in Descartes, Spinoza und Newton in demſelben Maaße die Gegner ſah, welche er zu bekämpfen hatte, wie in Meiſter Eckart, Paracelſus und Böhme die Vorbilder, denen er folgte.

Berkeley (16841—753) war mit ſeiner Behauptung einer blos ſubjectiven Exiſtenz der Senſationen der Vorläufer Kant's (11, 376 ff.). — Hume (1711—1776) lehrte einen ſehr ätheriſchen Deismus, der von dem ſeligmachenden menſchlichen Glauben an Gott weit genug abſteht (11, 59. 367 ff.).

Rouſſeau (1712—1778) verdient wegen ſeines Emile, ſeines Contrât sociale und ſeiner andern Werke nähere Beachtung (11, 248. 250—434). Sein Wort über den Tod als nothwendigen Gegenſatz des Lebens iſt noch weit tiefſinniger,

als er ſelbſt wußte (3, 275). Seine Bemerkung über den Urſprung der Sprache, daß ſie nämlich, wenn erfunden von den Menſchen, zu ihrer eigenen Inſtitution ſchon nothwendig geweſen wäre, iſt unzweifelhaft richtig (5, 71). Von ihm iſt die Theorie der Revolution klarer als von irgend einem andern franzöſiſchen Schriftſteller ausgeſprochen worden (6, 11. 87). Er iſt der hauptſächlichſte Vertreter des Deismus, d. h. einer Religion ohne Mittler, welches, im Grunde atheiſtiſche, Syſtem daher auch nur an ihm mit Gründlichkeit widerlegt werden kann (5, 146. 2, 445—476. 2, 34 ꝛc.). Daß übrigens ſeine Auffaſſung der Religion eine rein ſentimentale war, erweiſt ſeine Behauptung, „der Menſch höre auf zu fühlen, ſobald er anfange zu denken" — worin er, der Ultra-Alleswiſſer, und Jacobi, der Ultra-Nichtswiſſer, vollkommen einverſtanden waren (5, 235. 1, 90. 2, 294 ꝛc.). Voltaire (1694—1778) kann hier nur inſoweit Erwähnung finden, als er alle Divination leugnete (4, 69) und das Heilige gleichſam ſcherzhaft verſpottete, während Byron es ernſthaft haßte (8, 33).

Auch die Plumpudding-Philoſophie in England kann hier nicht weiter in Betracht kommen (11, 407). Wir führen noch an: Thomas Reid (11, 366 ff.), Wolf (11, 413), Condillac (5, 52. 71), Condorcet (6, 87), Leſage, einen Hauptrepräſentanten des atomiſtiſchen Syſtems (11, 371 ff. 3, 186), und Lavoiſier, den Verkünder einer ſehr mechaniſchen Naturlehre (3, 181. 310 ff. 11, 394 ꝛc.).

Die neueſte deutſche Philoſophie.

Kant (1724—1804) ſprach durch ſeinen Idealismus gleich anfangs (ſeit 1786) den jungen Baader ſo an (11, 4. 31 ꝛc.), daß er nicht umhin konnte, in deſſen Lehre ein heilſames kritiſches Symptom zu erblicken (11, 58). Obwohl er aber Kant's Anſicht von der Unerreichbarkeit des Ideals in der erſten Zeit beiſtimmte (6, 5), fand er doch ſchon damals deſſen Lehre vom Ding an ſich bedenklich (11, 7. 15. vgl. 8, 241. 358 ff. 1, 151) und deſſen Aeußerungen über das Gebet ganz verwerflich (11,

137. 1, 18 ꝛc.). Vor Allem wichtig erschienen ihm damals noch theils Kant's Erkenntnißtheorie nebst dessen Geständnissen über die reine Vernunft, wie auch dessen Ansichten über die praktische Bestimmung des Menschen (11, 168. 197. 289—361), theils das, was derselbe in seinen „metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaften" vorgetragen hatte, wie überhaupt dessen metaphysische Leistungen (11, 372 ff. 405 ff.). Aber allmälig erwachten seine Zweifel an der Richtigkeit der zuerst erwähnten Lehren, denen er dann Luft machte durch seine philosophische Erstlingsschrift: Ueber Kant's Deduction der praktischen Vernunft und die absolute Blindheit der letztern (1796: 1, 1 ff). Dagegen blieb sein Urtheil über Kant's dynamische Naturlehre und vieles Andre fortwährend günstig (3, 184. 207 ff. 242. 305 ꝛc.). Nach ihm hat Kant der Aufklärungsperiode ein für alle Mal den Leichensermon gehalten (8, 20). Er hat zuerst in die Philosophie das Problem einer Theorie des Raumes und der Zeit eingeführt, welches dann Daub in seinem Judas Ischariot gründlich zu lösen versucht hat (6, 100. 14, 401 ff. vgl. 218 ff.). Kant selbst ist in seiner Lehre über Raum und Zeit als blos subjectiven Anschauungsformen zwar der Einsicht in die abstracte Natur der Materie näher wie alle seine Vorgänger gekommen (8, 219), aber doch hat er mit dieser seiner Theorie große Verwirrung angerichtet (2, 252), namentlich insofern er und ebenso auch seine Nachfolger Fichte, Schelling und Hegel das überzeitliche Seyn der Creatur geleugnet haben (10, 47). Dies rechtfertigt sich bei Kant um so weniger, als gerade seine Lehre von der Materie, recht verstanden, auf eine jetzt noch unsichtbare Welt hinweist (8, 287). Auch abgesehen hiervon hat die kritische Philosophie im Ganzen genommen einen sehr verderblichen Einfluß ausgeübt; weßhalb man sich durch den Beifall, den sie gefunden, nicht bestechen lassen darf (6, 326). Kant's Bemühen, das Erkennen erst kritisch erkennen zu lernen, ehe man mit ihm an's wirkliche Erkennen geht, ist eine mißlungene Unternehmung gewesen (1, 259). Irrig ist nicht minder, was Kant und nach ihm Fichte, Schelling und Hegel über den Dua-

lismus (d. h. die abstracte Auseinanderhaltung und Entgegensetzung) von Subject und Object, Innerem und Aeußerem, Geist und Natur ꝛc. aufgestellt haben. Denn alles Wirkliche kommt ja nur durch eine Conjunction des Innern und Aeußern ꝛc. zu Stande; vor der Conjunction aber oder abstract gefaßt ist weder das Innere noch das Aeußere irgendwie bereits manifest (8, 135. 158. 9. 94 ff.). Ferner hat Kant auch in der Ethik, obwohl er deren Verband mit der Physik nicht ganz übersehen hat (5, 7), viel Irriges aufgestellt (2, 94 ff.). Dahin gehört vor Allem sein Begriff von der Autonomie des Menschen in der Moral, wovon die Autonomie und Anomie in der Politik nur Folgerungen sind (1, 9. 371. 5, 3. 2, 176. 414 ꝛc.). Hiermit hängt zusammen sein Begriff der Freiheit, der ebenso wie der des radicalen Bösen vieles zur Irreligiosität der neuern Doctrinen beigetragen hat (5, 7); um so mehr, als seiner Lehre vom Ursprung des Guten und Bösen im Menschen auch Fichte, Schelling und Hegel beigestimmt haben (8, 145. 9, 18 ff.). Nicht minder verwerflich ist Kant's Lehre vom Gesetz als einem rein negativen Non plus ultra (1, 13 ff. 2, 293), und ganz verabscheuenswerth seine Begriffsbestimmung der Liebe als Neigung zu dem uns Vortheil Bringenden (2, 179. 5, 264. 282). Sein blos subjectiver Glaubensbegriff macht jede Glaubenspflicht, jede Auctorität unmöglich (6, 121). Seine „Religion innerhalb der Vernunftgränzen" enthält viel Unvernünftiges und das Vernünftige darin ist nicht von der Vernunft selbst erfunden (8, 341). Vgl. Hoffmann's Einleitung zum 2. Band S. XXXIV ff.

Johann Gottlieb Fichte (1762—1814) hatte sich in seinem „Begriff der Wissenschaftslehre" (3, 213), sowie auch in seiner Schrift „vom geschlossenen Handelsstaat" (6, 3. 8. 189), viel weniger jedoch in seiner „Kritik aller Offenbarung" (6, 69), auf eine unserem Philosophen mehrfach zusagende Weise ausgesprochen. Selbst in noch weit späterer Zeit, als Baader anderweitig gegen Fichte sehr viel einzuwenden hatte, stand es ihm fest, daß dessen Lehre vom Selbstbewußtseyn als der ipsissima res des Geistes bahnbrechend für eine ganz neue Betrachtungs-

art der Dinge gewesen sey (1, 175. 179. 8, 66). Dennoch bedarf, wie Baader bemerklich macht, Fichte's Lehre vom Ich und Nichtich nicht nur einer Ergänzung, insofern dabei rücksichtlich des Nichtich übersehen ist, daß dieses eine zweifache oder eigentlich eine dreifache Gestalt haben kann, eine rohe, eine kranke und eine gesunde, und daß das Erkranktseyn desselben nichts Ursprüngliches, sondern nur Folge eines Verderbnisses seyn kann (3, 243) — und insofern rücksichtlich des Ich dessen Urstand aus dem Nichtich übersehen ist (3, 327. 4, 87. 2, 364); — sondern es geht auch das System überhaupt von der fixen Idee aus, daß das Gesetztwerden des Nichtich auf einem bewußtlosen Selbstthun des Ich beruhe (4, 160) — und es enthält weiterhin den Irrthum, daß das Nichtich immer nur Negation des Ich sey, also ein bellum internecinum zwischen dem Ich und Nichtich, d. h. zwischen Gott und dem Geschöpf bestehe (9, 34. 5, 35 ff.). Hierin liegt, daß Fichte doch auch gleich den Naturalisten das Bewußt- und Selbstlose vor das bewußte Selbst gesetzt, ferner den Unterschied zwischen dem constituirenden Thun Gottes und dem constituirenden Thun der Creatur geleugnet und Atheismus gelehrt hat (7, 51). Die von Kant und Fichte behauptete Autonomie des Menschen ist atheistisch und es wird damit ebenso der Vater geleugnet, wie vom Deismus (Rousseau's) der Sohn, und von der materialistisch-pantheistischen Apotheosirung der Materie und ihres (d. h. des Welt-) Geistes bei Schelling und Hegel der h. Geist geleugnet wird (2, 443 496. 1, 308 ff. 1, 84). Vgl. Hoffmann's Einleitung zum 2. Band S. XLII — XLVIII.

Schelling (1775—1854), lange (1806—1824) ein persönlicher Freund Baader's, später aber mit ihm verfeindet, Verfasser der Schriften: vom Ich als Princip der Philosophie (3, 239), von der Weltseele (3, 249. 363), Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen (1, 65), und der Vorrede zu Cousin (9, 58. 15, 518 ꝛc.) — hat in seiner frühern Periode ein System der Naturphilosophie und später ein System der s. g. positiven Philosophie aufgestellt. Das Erstere verhält sich zum An-

dern wie ein kräftiger, saftiger Wildbraten zu einem Ragout von allerlei, auch christlichen, Ingredienzen (15, 464. 468). Schon das Identitäts- oder Indifferenzsystem Schelling's zeigt bedenklichen Zusammenhang mit Spinoza (13, 147 ff.). Später aber laborirte er an einer Vertirung des Spinozismus mit Christlichem und J. Böhmischem (15, 462. 12, 218). Sein älteres System war materialistisch-pantheistisch (s. oben), und verwerflich war besonders seine wie Hegel's Fassung des Begriffes der Natur (10, 313), seine Lehre vom Finstergrunde in Gott (13, 147), und seine Alleinslehre, welche letztere schon von St. Martin widerlegt worden ist (12, 88). Ueberhaupt ist die Philosophie Schelling's als eine antireligiöse zu bezeichnen (2, 443 ff. 15, 114. 438). — In früherer Zeit hat Baader allerdings weniger hart über Schelling's Lehre geurtheilt, vielmehr sowohl im Allgemeinen die von Schelling (1812) empfohlene Verbindung von Naturweisheit und Theosophie als seiner eigenen Grundansicht entsprechend bezeichnet (1, 65. vgl. 15, 247), als auch (1818) insbesondere Schelling's Lehre vom Ungrund in Gott übereinstimmend mit J. Böhme's und der von ihm selbst vorgetragenen Lehre gefunden (15, 349). Aber doch war im Wesentlichen Baader's Selbständigkeit gegenüber Schelling selbst schon vor seinem ersten Bekanntwerden mit dessen Schriften (1798), wie durch Anderes, so namentlich durch das von ihm bereits eingenommene Verhältniß zu St. Martin und J. Böhme vollkommen gesichert. Daher war auch sein Urtheil über Schelling's Lehre in der Hauptsache schon damals ein feststehendes (vgl. Hoffmann, das Verhältniß Baader's zu Schelling und Hegel. Leipzig 1850). — Was sodann die spätere Philosophie Schelling's betrifft, so kannte sie Baader theils aus dessen Vorrede zu Cousin (1834: 9, 58 ꝛc.), theils aus den von Schelling in den dreißiger Jahren zu München gehaltenen Vorlesungen (13, 168). In Bezug hierauf findet Baader insbesondere tadelnswerth: Schelling's Lehre über das Verhältniß des Schöpfers zum Geschöpf (9, 58) und über die, nach Tertullian's Vorgang, von der Weltschöpfung abhängig gemachte Zeugung des Sohnes (2,

526). Ferner Schelling's Potenzenlehre: Schelling's Trilogie vom Seynkönnen (Seynwollen), Seyn und Seyn des Seynkönnens leidet ebenso wie die Hegel's vom Seyn, Nichtseyn und Daseyn, an Gebrechen, woran J. Böhme's Trilogie vom verborgenen Seyn, Sucht und offenbarem Seyn nicht leidet (2, 348. 3, 325. 339 ff. 4, 293. 9, 184 ff. 13, 172). Schelling hat mit seinem Ternar (ähnlich wie die Stoiker, s. oben) ein Fatum in die Speculation eingeführt (10, 29). Was von den Retraktationen der Naturphilosophie in seiner spätern Lehre zu halten ist, wird die Zukunft zeigen (10, 264). — Im Allgemeinen ist gewiß anzuerkennen, daß trotz der so fast ausschließlich hervortretenden Polemik doch Schelling's spätere Lehre der Baader'schen näher steht als irgend eine andere von allen, die in der neuesten Zeit aufgestellt sind. Vgl. Hoffmann's Einleitung zum 1. Band S. L. LIX, zum 2. Band S. XLVIII ff., zum 5. Band S. LXVI und dessen Anmerkungen zu 1, 69 ff., 8, 189. Desgleichen Hamberger's Anm. zu 13, 182.

Hegel (1770—1831), der in der Vorrede zu seiner Encyclopädie (2. Ausg.) so günstig, wenn auch nicht ohne Mißverständniß, über Baader's Leistungen geurtheilt hat (10, 316), ist auch umgekehrt von diesem sehr hoch gestellt worden (2, 141. 4, 121). Sein System stimmt in wesentlichen Punkten mit der Lehre J. Böhme's überein, wird jedoch mehrfach davon übertroffen (2, 348. 373 ff.). Hegel ist in der Lehre vom Geist über Schelling hinausgegangen (13, 149 ff.). Er hat die Speculation von ihrer polarisch-dualistischen Gebundenheit wieder losgemacht und dem Principium contradictionis seine richtige Bedeutung vindicirt (8, 364). Er hat auch den ersten Schritt zur Begründung einer Naturphilosophie gemacht, indem er die Entäußerung eines Wesens (zur Natur) als die Bedingung seiner Innerung (Erhebung zum Geist) begriff (3, 324 ff.). Seine Lehre von der Verneinung der Verneinung (4, 12), von der Vermittelung (1, 394), von der Aufhebung (4, 120. 2, 157. 280. 299. 409, 459. 6, 80. 8, 162. 9, 247. 299) sind, recht verstanden, maaßgebend für alle Philosophie: ohne durch das

Feuer der Hegel'ſchen Dialektik hindurchgegangen zu ſeyn, kann man in der Wiſſenſchaft nicht ſelig werden (2, 141. 4, 121 ff.). Beachtenswerth iſt ferner noch beſonders, was Hegel gegen die ſchlechte Phyſik (4, 12), über die Einzigkeit der Erde und ihre Beſtimmung im Weltſyſtem (3, 317), über die Widerlegung der Knospe durch die Blüthe (7, 287. 297), über Weſen und zum Vorſchein-Kommen (4, 310), und über die Bewegung der Idee geſagt hat (2, 161). So ſehr jedoch Hegel die Idee anerkennt, ſo hat er doch die abſtracte Natur der materiellen Wirklichkeit unbeachtet gelaſſen (4, 293), auch die Kategorie der Aeußerlichkeit verkehrt in Anwendung gebracht (3, 409), und eine Auffaſſung der Religion aufgeſtellt, die als höchſt irrthümlich bezeichnet werden muß (2, 327). Namentlich gehört dahin eine Aeußerung Hegel's über die Euchariſtie (7, 247). Seine Anſicht vom Glauben, wobei der Glaube an eine Perſon unberückſichtigt bleibt, iſt eine cerinthiſche Phänomenologie (3, 430). Nicht minder findet ſich in ſeiner Expoſition des Begriffes vom Grunde ein bedeutendes Deficit (9, 130); ſeine Behauptung eines Abfalls der Idee (Natur) Gottes von ſich iſt geradezu gnoſtiſch-manichäiſch (13, 209); und völlig verkehrt iſt es, wenn er ſchon das Anſichſeyn (die Natur) Gottes für den ganzen Gott annimmt (10, 118). Ueber ſeinen mangelhaften Ternar von Seyn, Nichtſeyn, Daſeyn war bereits oben (ſ. Schelling) die Rede. — Dieſe hier getadelten Lehren und andere noch ſchlimmere finden ſich theils bei allen, theils bei einigen Schülern Hegel's (ſ. unten). Daher bedarf es gar ſehr einer Reviſion der Philoſopheme der Hegel'ſchen Schule (1839: 9, 289 ff.). Vgl. Hoffmann's Einleitung zum 2. Band S. L — LVI.

Außer den genannten vier Hauptvertretern der neueſten deutſchen Philoſophie, denen gewiß Baader ſelbſt als Ebenbürtiger zur Seite tritt, und außer Herbart (vgl. Hoffmann's Einleitung zum 2. Band S. LVI — LXXVII) kommt noch eine Anzahl anderer namhafter Denker in Betracht, denen Baader gleichfalls eine mehr oder minder eingehende Beachtung zugewandt hat. Wir führen ſie hier nach gewiſſen Klaſſen auf.

Näher zu Kant gehören:

Jacobi (1743—1819), in dessen einen Gefühlsdeismus (1, 32) aufstellender Glaubenslehre sich ebenso, wie in der Kant's, bezüglich des Wissens vom Uebernatürlichen ein ungläubiges Radical findet (8, 24). Jacobi nämlich meinte ebenso wie Rousseau (s. oben), daß der Mensch aufhöre zu fühlen, sobald er anfange zu denken, und daher erhob er gegen die Speculation eine wahre Poltronnerie (1, 78), indem er hierbei als Grundsatz aufstellte: La raison est athée et doit l'être, gerade so wie der Revolutionär: L'état est athée et doit l'être (8, 338). Außerdem erscheint sein Unglaube auch in seiner Ansicht vom Christenthum als einem Bilderdienst (2, 24), und in seiner Leugnung eines persönlichen bösen Geistes (15, 172). Vgl. Hoffmann's Einleitung zum 2. Band S. XLI ff.

Hermes (1775—1831) bekannte sich ebenfalls zu einer kantisch-kritischen Unwissenheit, die ihm nicht zur Empfehlung diente (8, 314). Doch ist der an seinen Namen sich später anknüpfende Streit ein sehr ärgerlicher gewesen (10, 58).

Näher zu Schelling stellen sich:

Blasche (1766—1832), der in seiner Schrift: „Das Böse im Einklange mit der Weltordnung" (1827) jenes gewissermaßen zu rechtfertigen gesucht hat (13, 169. 8, 144. 14, 69) — und Daumer (geb. 1800), der Verfasser der „Urgeschichte der Menschheit" (1827) und der „Andeutungen eines Systemes speculativer Philosophie" (1831; 9, 81. 1, 203. 14, 58. 119 ꝛc.). Dieser drang tiefer als seine Vorgänger in das den Urstand der Zeitwelt betreffende Geheimniß ein (10, 38), verfiel jedoch dabei in einen enormen Mißverstand des J. Böhme'schen Begriffes vom Centrum naturae und einen gnostisch-manichäischen Irrthum, indem er die Natur in Gott als Urcreatur faßte und einen Abfall der Idee von sich annahm (13, 194. 209. 4, 436. 9, 310. 317. 10, 47 ꝛc.).

Von Schülern Hegel's sind besonders zu nennen:

Daub (1765—1836), dessen Schrift: „Judas Ischariot oder das Böse im Verhältniß zum Guten" (1816. 1818) die

größte Anerkennung verdient (14, 401 ff.). Er hat ſich darin das doppelte Verdienſt erworben, nicht nur eine tiefgehende Theorie von Raum und Zeit (2, 76. 4, 69. 4, 229 ꝛc. ſ. oben Kant), ſondern auch den Beweis eines übernatürlich und übermenſchlich Guten wie eines unnatürlich und unmenſchlich Böſen geliefert zu haben, wie er bis dahin noch nicht beſſer gegeben worden iſt (4, 291. 2, 291. 9, 19. 18 ꝛc.). Später jedoch iſt derſelbe in ſeinen alten Irrthum zurückgefallen, das Böſe auf die Rechnung Gottes ſchreiben zu wollen (13, 137. 8, 189. Vgl. noch 2, 112. 117).

Ludwig Feuerbach (geboren 1804) theilte Daumer's Mißverſtändniß des J. Böhme'ſchen Begriffes vom Centrum naturae (9, 317) und ebenſo auch deſſen ſowie Hegel's Irrthum von dem Abfall der Idee von ſich (10, 47). Seine Schrift über Philoſophie und Chriſtenthum (1839) iſt eine in jeder Beziehung verwerfliche (10, 164). Vgl. Hoffmann's Einleitung zum 3. Band S. XXVII und zum 9. Band S. 1 ff.; desgleichen Hamberger's Einleitung zum 13. Band S. VIII ff. David Strauß verkennt in ſeinem „Leben Jeſu" (1835) die Macht der Idee, weil er nur von einem Realen unter ihr, nicht auch von einem Realen über ihr (dem Faciens als Urheber der Factio) etwas weiß (7, 259 ff.). Seine „Dogmatik" (1840) iſt nichts als ein oſteologiſches Präparat der modernen rationaliſtiſchen Theologie, wobei noch zu bemerken, daß ihr Verfaſſer den Spinoza weit beſſer, als den J. Böhme verſtanden hat (10, 257). Die Ablehnung ſeiner Berufung als Lehrer der Theologie nach Zürich erſcheint als vollkommen gerechtfertigt (5, 322 ff.). Sonſt werden von Schülern Hegel's noch genannt: Göſchel (1, 392 ff.), Roſenkranz (4, 322), Wirth (4, 320 ꝛc. ſ. unten), Moritz Carriere (9, 330 ff.) und mehrere Andere.

Franzöſiſche Schriftſteller, die über religiöſe Philoſophie gehandelt und bei Baader nähere Beachtung gefunden haben, ſind:

Boſſuet (1627—1704), den man wohl den letzten Kirchenvater nennen könnte (7, 49), der ſich aber doch in ſeinen

Elevations sur les mystères über die Trinität sehr ungenügend ausgesprochen hat (14, 32. 138).

Fenelon (1651—1715), die Madame Guyon (1648—1717) u. A., sich an des Spaniers Michael Molinos (1640—1697) Grundsätze des Quietismus anschließend (12, 433), gehörten zu den schon früher charakterisirten Mystikern, welche das Sich-Verlieren des Menschen in Gott als Zweck betrachtet wissen wollten (2, 227).

Von der Martinistischen Schule ist schon oben geredet.

Joseph de Maistre (1753—1821) aus Savoyen hat verschiedene überaus geistvolle Schriften verfaßt; so die Considerations sur la France (1796: 6, 326), den Essai sur le principe regenerateur des constitutions politiques (1810: 6, 327) und als sein Hauptwerk: Soirées de St. Petersbourg (1821: 14, 387 ff. 4, 387 ff. 4, 63. 77 ff. 2, 173. 209. 8, 4 ꝛc.). Die in diesen Werken ausgesprochenen politischen und religiösen Grundsätze fanden größtentheils Baader's Zustimmung; und ebenso des Verfassers Bemerkungen über verschiedene philosophische Systeme, z. B. Aristoteles (1, 89), Locke, Carteſius, Leibnitz (5, 53) und Malebranche (10, 81).

Bonald (1760—1840) schrieb u. A. Recherches philosophiques sur les prémiers objets des connaissances morales (1818), welche Baader ausführlich beleuchtet hat (5, 43 ff. Vgl. 5, 276. 6, 333 ff. ꝛc.). In Bezug auf Einzelnes ist nur zu bemerken, daß Bonald's Ansicht über den Ternar von Centralwirken, Mitwirken und Werkzeug von Baader als ein Mißverständniß bezeichnet wird (8, 251. 9, 103).

De la Mennais (1782—1854) hatte in seinem Essai sur l'indifference en matière de la religion (1817) soviel Vortreffliches gesagt, daß Baader sich bewogen fand, auch diese Schrift (1826) ausführlich zu beleuchten (5, 121 ff.). Er fand darin nur Weniges zu rügen, so den Begriff der Auctorität (2, 440). Auch bezüglich der Zeitschrift: Avenir (1830) sah Baader sich veranlaßt, de la Mennais und seinen Mitarbeitern seinen Dank und seine Hochachtung auszusprechen (6, 31. 43.

14, 29). Dagegen fanden die Paroles d'un croyant (1834) Baader's entſchiedene Mißbilligung (6, 109), beſonders die darin ausgeſprochene Anſicht, daß das Chriſtenthum dem Königshaſſe dienen müſſe (6, 97). Die in de la Mennai's Lehre ſich zeigende Verbindung von Ultramontanismus und Ultraliberalismus hat auch noch ſpäter (1837) verderblich nachgewirkt (10, 250. 5, 383).

Bautain (geb. 1795) hat ſich ſowohl durch ſeine Enseignements de la philosophie en France au XIX siecle (1833), als durch ſeine Reponse d'un chretien aux paroles d'un croyant (1834) ſehr verdient gemacht (1, 339 ff. 6, 113).

Von katholiſchen Schriftſtellern Deutſchlands, die ſich auf einem ähnlichen Gebiet wie Baader bewegten, ſind hier beſonders Folgende in Erinnerung zu bringen:

Friedrich von Schlegel (1772 — 1829), der ſeit 1816 mit Baader in näherem freundſchaftlichen Verkehr ſtand (15, 311. 4, 115 ꝛc.) Baader erwähnt mit Ruhm, wenn auch hin und wieder mit einiger Verwahrung deſſen Schriften: die Sprache und Weisheit der Indier (1808: 2, 27) und Philoſophiſche Vorleſungen, herausgegeben von Windiſchmann (1836: 9, 102). Auch Schlegel's Anſichten über die Myſtik und Theoſophie außer der Kirche (7, 77), über das Chriſtenthum als Innungsprincip (6, 137) u. ſ. w. werden beifällig angeführt.

Carl Joſ. Hieron. Windiſchmann (1775 — 1839) ſchrieb u. A. das Gericht des Herrn über Europa (1814: 15, 255), Ueber Etwas, das der Heilkunſt Noth thut (1824: 14, 381 ff.) und: Die Philoſophie im Fortgange der Weltgeſchichte (1824: 8, 27. 39 ff.), welche Schriften bei Baader alle Anerkennung fanden. (Vgl. auch noch 1, 345. 382. 15, 423. 552 ꝛc.).

Joſeph Görres (1776 — 1848) verfaßte u. A. die Aſiatiſche Mythengeſchichte (1810: 1, 127), Europa und die Revolution (1821: 5, 314), und die Chriſtliche Myſtik (1836 ff.: 10, 268). Baader bewies demſelben ſeine Hochachtung dadurch, daß er ihm (1826) ſeine: Drei Sendſchreiben über Segen und Fluch (7, 71 ff.) widmete, tadelte jedoch ſowohl ſeine Auffaſſung

der Mystik, als seine zu eifrige Vertheidigung des Papismus, wozu ihm Görres' Schriften: Athanasius, Die Triarier ꝛc. den Anlaß gaben (10, 253).

Molitor (1779—1860) hatte durch seine Philosophie der Geschichte oder über Tradition (seit 1824) sich Baader's Hochachtung so sehr erworben, daß er nicht nur dessen Leistungen sehr günstig beurtheilte und sich öfter darauf berief (8, 50. 120. 140. 2, 505. 12, 549. 13, 71. 171 ꝛc.), sondern auch persönlich mit ihm in Verkehr trat (15, 516) und ihm (nebst Hoffmann) seine Schrift über den paulinischen Begriff des Versehenseyns (4, 325 ff.) widmete.

Von vielen andern katholischen Gelehrten und Denkern, die Baader hochschätzte, möge es genug seyn, hier nur beispielsweise noch anzuführen: Ringseis (1, 201), Döllinger (7, 59), Schlüter (1, 339 ꝛc.), Hoffmann (1, 417 ꝛc.), Leopold Schmid (4, 315), Sengler (15, 465) und Veraz (4, 334. 15, 557). Anders, als zu den Genannten, war aber sein Verhältniß zu Anton Günther (geboren 1785), dessen neu-cartesische Philosophie ihm wenig zusagte. Günther hat in seiner „Vorschule zur speculativen Philosophie" (1828) zwar den Unterschied des Ternaire fixe und des Ternaire mobile (Gott im Wesen Eins, in der Form dreifaltig, — die Welt im Wesen dreifaltig, in der Form Eins) richtig angegeben, aber den Unterschied der creatürlichen und nichtcreatürlichen Persönlichkeit fehlerhaft bestimmt (7, 164). Auch in Beziehung auf den Auferstehungsleib kommen bei ihm mißverständliche Aeußerungen vor (7, 184). Er faßt den Begriff der Materialität als identisch mit dem der Geschöpflichkeit, weßhalb er über den Auferstehungsleib nur allerhand witzige Redensarten vorzubringen weiß (14, 121 ff. 3, 352). Bei der Lehre (Baader's) über die Naturfreiheit des Geistes hegt er eine ungegründete Furcht vor Pantheismus: nach ihm soll es Semipantheismus seyn, wenn man mit der Bibel sagt: Spiritus est Deus (7, 205). Man muß dagegen wohl der Günther'schen Schule den Vorwurf machen, daß sie semirational ist (4, 367). Auch Petöcz ist in gewissem Sinn der Wieder-

erwecker eines nichtgenügenden Alten, indem er in seiner Schrift: „Die Welt aus Seelen“ (1838) eine Art leibnitzischer Monadenlehre aufgestellt und darin unter Anderm eine Ansicht über Imagination vorgetragen hat, die mancher Correctur bedarf (3, 378 ff. 10, 299).

Schließlich möge hier noch eine Reihe von Schriftstellern Erwähnung finden, welche besonders für die magnetische Naturlehre Baader's bedeutungsvoll geworden sind. Es war dies vor Allen:

Wilhelm Ritter (1776 — 1810), dessen Lehren über Magnetismus, Siderismus, Galvanismus, Minima ꝛc. Baader äußerst lichtgebend schienen, wie er denn überhaupt diesen Mann, der längere Zeit hindurch sein vertrauter Freund war, als einen sehr vorzüglichen Forscher pries (15, 187 — 237. 4, 34. 177. 1, 418. 8, 244. 9, 39 ꝛc.). — Ganz anders:

Kieser (geboren 1779), Verfasser eines „Systems des Tellurismus“, Herausgeber des „Archivs für Magnetismus“ ꝛc., dessen Erklärung der magnetischen Zustände als hervorgehend aus einer Getheiltheit des Menschen in zwei Hälften, nämlich eine Gefühls- und eine Erkenntnißseite, und der Unterdrückung dieser durch jene, durchaus verwerflich ist (4, 17 ff. 73. 129. 1, 412. 10, 276 ꝛc.). — Auch Wirth in seiner Schrift über den Somnambulismus und andere Schüler Hegel's haben diese falsche Theorie Kieser's angenommen (4, 320. 2, 337. 8, 297). Vgl. Hoffmann's Einleitungen zum 3. — 7. Band, desgl. von Osten's Einleitung zum 12. Band S. LX, und Hamberger's Einleitung zum 13. Band.

Schubert (1780 — 1860), der langjährige Freund Baader's, hat in seinen zahlreichen naturwissenschaftlichen und psychologischen Schriften sich vielfach dessen Zustimmung zu erfreuen gehabt (15, 238 — 350. 1, 57. 14, 351 ff. 4, 95. 127 ꝛc.).

Paffavant (1790 — 1857), ebenfalls langjähriger Freund Baader's, hat mit seinen Schriften über den Lebensmagnetismus (1821. 2. Aufl. 1837), über die Freiheit des Willens ꝛc. (1835) bei demselben eine nicht minder gute Aufnahme gefunden (15,

270 — 369. 4, 391. 8, 284 ꝛc.). An ihn schließen wir noch dessen Gesinnungsgenossen, namentlich in anthropologischen Fragen:

Hermann Fichte (geb. 1797), dessen bis dahin erschienenen Schriften Baader nicht wenig Beifall zu erkennen gab (8, 110. 115. 120 ꝛc.).

Hiermit haben wir nun die zerstreuten Andeutungen Baader's über die Geschichte der Philosophie und die Stellung, die er selbst zu den einzelnen Philosophen und ihren Lehren einnahm, der Reihe nach vorgeführt. Es bleibt nur übrig, daß wir das Hauptergebniß dieser ganzen Kritik kurz zusammenfassend die hieraus sich ergebende nächste Aufgabe der Philosophie, die von jetzt an zu lösen ist, gemäß den Ansichten Baader's bestimmter anzugeben versuchen. Es giebt zur Zeit vornehmlich drei falsche Systeme, deren Bekämpfung sich nicht umgehen läßt: das erste ist der als Autonomismus sich darstellende Atheismus, das zweite der Deismus, und das dritte der den Materialismus in sich schließende Pantheismus. Alle drei Systeme sind gottesleugnerisch in verschiedener Art (2, 443 ff.). Ihnen gegenüber muß sich die Philosophie nothwendig wieder mehr mit religiösen Doctrinen durchdringen (2, 275). Nur dadurch ist auch eine größere Vertiefung der Philosophie möglich und ausführbar, wogegen eine fortschreitende Verflachung derselben ganz unvermeidlich ist, wenn sie sich von den Tiefen der Religion abgeschlossen hält (1, 136). Die Philosophie muß das wieder werden, was das Wort besagt und was sie ursprünglich wie in den bessern Zeiten immer gewesen ist: eine Liebe zur göttlichen Sophia in dem Sinne, wie unter allen neuern Philosophen am richtigsten und umfassendsten jener unscheinbare deutsche Sophroniskos-Sohn aus Görlitz, Jacob Böhme, das Wort verstanden hat (2, 237. 13, 187 ꝛc.). Dies werden freilich alle jene Philosophen und Theologen unstatthaft finden, welche dem Menschen das Forschen in den Mysterien der Natur und der Schrift verbieten wollen (3, 325): es werden dagegen seyn alle Wissensverächter, Wissensfreche, Wissensscheue, Wissensfaule und Wissenskleinmüthige (1, 164). Oder noch genauer ausge-

drückt: Wir werden dabei einen Kampf zu beſtehen haben mit viererlei Gegnern zugleich, nämlich 1) den Herz- und Gemüthloſen, 2) den Akephalen oder Kopfloſen, 3) den Speculativen ohne empiriſchen Grund, und 4) den Empirikern ohne Speculation, d. h. mit den Atheiſten, den Deiſten, den Separatiſten und den Bigotten (8, 217. 9, 161. 5, 305). Aber der Kampf mit dieſer Quadruppel-Allianz iſt ebenſowenig zu ſcheuen, als zu vermeiden, und es kommt dabei hauptſächlich auf die Befolgung der Grundſätze einer richtigen Polemik an. Dieſer Grundſätze ſind vier: 1) Nur achtenswerthe und ehrenwerthe Gegner ſind zu bekämpfen; 2) Man muß ſich im Kampfe rein auf dem Boden der Wiſſenſchaft halten, nicht z. B. die Confeſſion, die Polizei u. dgl. hineinziehen; 3) Man muß in jedem Irrthum vor Allem die ihm zu Grunde liegende Wahrheit anerkennen; und 4) Man muß die Perſon des Irrenden von dem Irrthum unterſcheiden; während man dieſen ſchonungslos bekämpft, muß man jene mit ſchonungsvoller Liebe behandeln (1, 155 ff.). — Nach allem Geſagten iſt in materieller wie formeller Rückſicht die Hauptforderung, welche Baader an die Philoſophie der Gegenwart und der Zukunft ſtellt, die, daß ſie religiös und chriſtlich ſeyn müſſe, was nicht heiße, daß ſie blos Religionsphiloſophie ſeyn ſolle, wohl aber, daß ſie Alles, was ſie behandele, religiös zu behandeln habe.

Gießen, 10. Mai 1861.

Dr. **Lutterbeck.**

Sendſchreiben an den Herrn Prof. Dr. Ulrici

aus Anlaß ſeiner Schrift: Gott und die Natur (Leipzig, Weigel, 1862).

Von Prof. Dr. **Fr. Hoffmann.**

Hochgeehrteſter Herr Profeſſor!

Nicht zum erſtenmale beſchäftigt mich heute das Nachdenken über Gedankendarlegungen, die Ihrem fruchtbaren Geiſte entſtammt ſind. Schon Ihren früheſten Schriften verdanke ich vielfache Anregung, Belehrung und Förderung. Ihre neuern

Schriften haben mich viel und ernstlich beschäftigt, wiederholt habe ich mich in Ihre Geschichte der Principien der neueren Philosophie vertieft und reiche Belehrung daraus geschöpft. In Ihrer Logik fand ich so viele Verwandtschaft und selbst Uebereinstimmung mit eigenen Ueberzeugungen, daß mich der lebhafteste Wunsch bewegte, von Ihnen auch die Metaphysik bearbeitet zu sehen. Denn Metaphysik und Logik gehören irgendwie nothwendig zusammen und die Weltanschauung eines Philosophen läßt sich immer nur aus beiden zusammen erkennen und beurtheilen. Nun haben Sie zwar in Ihrem neuesten Werke: Gott und die Natur (Leipzig, Weigel, 1862) nicht eigentlich eine Metaphysik gegeben, aber der Inhalt dieser Schrift kann doch vorläufig für Ihre Metaphysik gelten. Diese Schrift gliedert sich in eine erkenntnißtheoretische Einleitung (in der Sie sich unter Verweisung auf Ihre Schrift über Glauben und Wissen kurz fassen zu dürfen glaubten), und in fünf Abschnitte: 1) Die naturwissenschaftliche Lehre vom Seyn und Geschehen in der Natur oder die naturwissenschaftliche Ontologie, 2) Die naturwissenschaftliche Lehre vom Bau und Bildungsproceß der Welt oder die naturwissenschaftliche Kosmologie, 3) Gott als nothwendige Forderung und Voraussetzung der naturwissenschaftlichen Ontologie und Kosmologie, 4) Gott als die nothwendige Voraussetzung der Naturwissenschaft selbst, 5) Speculative Erörterung der Idee Gottes und seines Verhältnisses zur Natur und Menschheit.

Mit größtem Rechte weisen Sie in der Einleitung auf die hochwichtige Frage hin, ob die Philosophie das Daseyn Gottes beweisen könne oder nicht, und Sie weissagen der Religion offenbar ein schlimmes Schicksal, wenn die Philosophie einen solchen Beweis nicht zu führen im Stande seyn sollte. Sie bekennen sich mit Recht zu der Ueberzeugung, daß das Daseyn Gottes beweisbar seyn müsse und vermuthlich würden Sie von der gesammten Philosophie nicht viel halten, wenn sie nicht vermögend wäre, die Beweisbarkeit des Daseyns Gottes zu beweisen. Ich kann es Ihnen nicht verargen, wenn Sie diejenigen Theologen bedauern, welche der weitverbreiteten Meinung, das Daseyn Got-

tes lasse sich nicht beweisen, bereitwillig beistimmen, der vermeintlich vergeblichen Versuche der Philosophen spotten und dabei wähnen, dem Glauben, den sie predigen, einen Dienst zu leisten. Solche Theologen wissen allerdings nicht, was sie thun. Sie gleichen einem Manne, der sich verspräche, auch ohne Schiff, das ihn trüge, über das Weltmeer zu gelangen, wenn er sich nur mit aller Kraft des Gemüths nach Oben hielte. Es genügt auch nicht, sich mit Kant mit der Nichtbeweisbarkeit des Nichtdaseyns Gottes zu behelfen, welche doch dem Glauben Raum lasse. Denn der Glaube muß einen positiven Stützpunkt haben, wenn er unerschütterlich bestehen soll, und ein bloß negativer genügt nicht. Ich muß Ihnen daher ganz beistimmen, wenn Sie sagen: „Die Beweise für das Daseyn Gottes fallen in Eins zusammen mit den Gründen für den Glauben an Gott: sie sind eben nur die wissenschaftlich festgestellten objektiven Gründe dieses Glaubens. Gibt es keine solche Beweise, so gibt es auch keine solche Gründe, und ein Glaube ohne allen Grund, wenn überhaupt möglich, wäre kein Glaube, sondern eine willkürliche, selbstgemachte, subjektive Meinung. Ja der religiöse Glaube würde auf Eine Linie mit der bloßen Illusion oder der fixen Idee des Geisteskranken herabzusetzen seyn, wenn ihm alle Objektivität, alle wissenschaftlich feststehenden Thatsachen und eine auf sie gegründete objektive Weltanschauung widerspräche. Wie keine Religion je bestanden hat noch bestehen könnte, deren Inhalt den Sätzen der elementaren Mathematik widerstritte, so würde bald Niemand mehr an das Daseyn Gottes glauben, wenn sich mit derselben Evidenz darthun ließe, daß es der Natur der Dinge nach (naturwissenschaftlich) keinen Gott geben könne, wie daß es kein Dreieck mit drei rechten Winkeln geben könne." Wenn Sie das dem Menschen mögliche philosophische Wissen gleichwohl auf die Bedeutung eines wissenschaftlichen Glaubens zurückführen zu sollen glauben, so wüßte ich Ihnen auch hierin ernstlich nicht zu widersprechen, wenn man es nur streng in Ihrem Sinne versteht, in welchem es doch die Möglichkeit der Erlangung eines Gewißwissens grundlegender Wahrheiten nicht ausschließt. Daß

ein so umsichtiger Denker, wie Sie, sich der Ansicht der Möglichkeit eines absoluten Wissens für den Menschen nicht anschließen werde, war im Voraus zu erwarten und ich kann Ihren deßfallsigen Ausführungen in Ihrer Schrift über Glauben und Wissen nur meinen entschiedenen Beifall zollen. Ich glaube nur in Ihrem Sinne zu sprechen, wenn ich Jeden, der in Ihre vorliegende Schrift tiefer eindringen will, auffordere, dem Studium derselben jenes Ihrer bemerkten Schrift über Glauben und Wissen vorauszuschicken. Einem Solchen wird auch kein Zweifel daran mehr zurückbleiben, daß Sie im wissenschaftlichen Rechte sind, wenn Sie behaupten: „Der philosophische Standpunkt ist an sich kein anderer, als der jeder Wissenschaft, der Standpunkt freier voraussetzungsloser Forschung. Die Philosophie unterscheidet sich nur dadurch von den übrigen Wissenschaften, daß sie mit dieser Voraussetzungslosigkeit Ernst macht und schlechthin keine bloße Voraussetzung stehen läßt, sondern sogar das vorausgesetzte Daseyn reeller äußerer Dinge wie die Voraussetzungen unseres eigenen Forschens und Denkens, den Proceß, durch den unser Bewußtseyn, unsre Vorstellungen, Meinungen, Erkenntnisse ꝛc. zu Stande kommen, erst wissenschaftlich festzustellen sucht, und daß sie demnächst nicht bloß auf die Ermittelung einzelner s. g. Wahrheiten ausgeht, d. h. auf die Feststellung derjenigen Fälle, in denen wir die Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit einem gegebenen reellen Seyn annehmen müssen, sondern auf die Erkenntniß des Ganzen der Wahrheit, auf die Wahrheit als bestimmendes Princip der Existenz und Beschaffenheit der Dinge, und damit auf jene höhere Wahrheit, die allein den Namen der Wahrheit verdient, weil sie den letzten Grund und höchsten Zweck der Dinge zu ihrem Inhalt hat und weil damit allein die Dinge erkannt sind."

Sie gliedern den Inhalt des ersten Abschnittes Ihrer Schrift in folgende Capitel: 1) Die Materie überhaupt und die Atome. 2) Kraft, Stoff und Gesetz. 3) Die allgemeinen physikalischen und chemischen Kräfte. Mechanismus und chemische Affinität. 4) Die Kraft des Lichtes, der Wärme, des Magnetismus und

der Elektricität; die Wechselwirkung der Kräfte oder die sogenannten Aequivalente der Aktionen. 5) Die specifisch organischen Kräfte. Die Lebenskraft und die Seele.

Es ist nicht meine Absicht, Sie in alle Einzelnheiten dieser eingehenden und reichen Untersuchungen zu begleiten. Hochverdienstlich scheint mir, daß Sie in denselben die Ansichten der anerkanntesten empirischen Naturforscher heranziehen und sich ebenso umsichtig in der Auswahl der besprochenen Forscher, als klar und bündig in der Darlegung der verschiedenen Ansichten und in deren Kritik erweisen. Mit Recht unterscheiden Sie im ersten Capitel Materie, Molecüle und Atome und zeigen, daß im eigensten Sinne der Naturwissenschaft das Palpable in der Natur aus Unpalpablem bestehe oder daß vielmehr an sich das Palpable ein Unpalpables, das Wahrnehmbare an sich ein Unwahrnehmbares, das Erscheinende an sich ein Nichterscheinendes, das Sinnliche an sich ein Un- oder Uebersinnliches sey. Die Frage, was es denn nun sey, das die Naturwissenschaft berechtige, die Atome für materiell zu halten und wie es möglich (denkbar) sey, daß aus dem Untheilbaren das Theilbare, aus dem Unwahrnehmbaren das Wahrnehmbare entstehe und bestehe? führt Sie auf die Untersuchung über den naturwissenschaftlichen Begriff der Kraft und deren Verhältniß zum Stoffe, welche Sie im zweiten Capitel behandeln. Hier zeigen Sie mit Klarheit und Schärfe, daß die verschiedenen Weisen, wie Du Bois-Reymond, Helmholtz, Brücke, Burmeister, Snell, Lotze, Fechner, Baumgartner, Ettingshausen, Pouillet, Eisenlohr, Graham-Otto das Verhältniß zwischen Kraft und Stoff zu bestimmen suchen, unzulänglich, ja widersprechend sind. Nur Lotze hebt sich, wie Sie nicht unbemerkt lassen, bis auf einen gewissen Punkt aus diesem Widerspruche heraus, indem er scharfsinnig bemerkt, daß Kräfte sich nicht (äußerlich) anknüpfen lassen an ein lebloses Innere der Dinge, sondern daß sie aus ihnen entspringen müssen und daß nichts zwischen den einzelnen Wesen sich ereignen kann, bevor sich etwas in ihnen ereignet hat. Sie selber fassen diesen Gedanken in den Ausdruck, daß es „wie eine contradictio in

adjecto erſcheine, Kraft und Stoff (Atome) in eine „unabtrennbare“ Einheit zu ſetzen und gleichwohl anzunehmen, daß die Kraft ſich ändere, der Stoff aber unverändert bleiben könne.“

Die Erkenntniß dieſer von Lotze und Ihnen hervorgehobenen Wahrheit iſt es nicht am wenigſten geweſen, welche mich bisher mit doch nicht wenigen Anderen zum entſchiedenſten Gegner der Atomiſtik gemacht hat. Ich habe mich an verſchiedenen Orten, auch in dieſer Zeitſchrift, in dieſem Sinne erklärt, beſonders in den Einleitungen zu Baader's ſ. Werken (Band III, S. 38, B. IV, 3, B. X, 22). Daß mit den in dieſen Stellen dargelegten Gründen jede Atomiſtik widerlegt iſt, welche der Theorie materielle oder Stoff-Einheiten zu Grunde legt und Kräfte nur als Eigenſchaften des vorausgeſetzten Stoffs kennt, muß ich auch jetzt noch feſthalten. Ob aber damit auch ideelle Atome, Monaden oder Krafteinheiten ausgeſchloſſen ſind oder nicht, muß vorerſt der weiteren Unterſuchung vorbehalten bleiben. Sie indeß ſchließen aus dem von Ihnen Geſagten zunächſt nichts gegen die Möglichkeit der Atome überhaupt, ſondern nur gegen die Annahme ihrer ſchlechthinnigen Unveränderlichkeit. Sie räumen irgendwie beſchaffene Atome ein, nur nicht unveränderliche Atome und ſprechen als wichtiges und bedeutſames Reſultat Ihrer bisherigen Erörterungen, als Princip alles Werdens und Geſchehens, den Satz aus: „Kein Körper, keine Subſtanz, alſo auch kein Atom wirkt für ſich allein, ſelbſtthätig, unabhängig; keinem Stoffe kommt an und für ſich eine Kraft oder Thätigkeit zu, die er unmittelbar und unbedingt ausübte; alle Kräfte des Stoffes ſind vielmehr inſofern bedingte Kräfte (bloße Vermögen), als ſie nur unter Bedingungen, d. h. unter beſtimmten Umſtänden und Verhältniſſen, im Gegenüber- oder Zuſammentreten (Zuſammenwirken) mit andern Stoffen (Kräften) zur Wirkſamkeit kommen.“ Allerdings ſieht man leicht, daß, wenn dem alſo iſt, es ein Uebergehen von Unthätigkeit in Thätigkeit und ſomit nothwendig eine Veränderung in den Stoffen ſelbſt vorausſetzt. Die Frage iſt nur, wie ſich das Atom mit innerer Veränderung verträgt. So lange daher die Möglichkeit einer innern Veränderung

der angenommenen Atome nicht erwiesen ist, und wenigstens wenn das Atom als Materie oder Stoff gefaßt wird, ist und bleibt innere Veränderung desselben unmöglich, erscheint es zweifelhaft, ob es genügt, mit Ihnen zu sagen, in der That zeige ja auch die Erfahrung nur so viel, daß, wenn z. B. eine bestimmte Quantität Oxygen und Hydrogen sich zu Wasser verbunden habe, nach Auflösung des Wassers ganz dieselbe Quantität von beiden Stoffen sich wieder vorfinde; ob aber in und mit dem chemischen Processe ihrer Verbindung nicht eine innere Veränderung im Sauer- und Wasserstoff vorgegangen und bei ihrer Lösung wieder aufgehoben worden sey, darüber lehre die Erfahrung gar nichts. Es fragt sich, ob man nicht mit Baader vielmehr sagen muß, daß die Materie in einer beständigen Fluxion begriffen und kein Augenblick in der Zeit sey, in welchem nicht Materie aus Immateriellem neu entsteht und wieder vergeht.

Ich muß Anderen das Eingehen in Ihre sorgfältigen Betrachtungen über die Ansichten unserer Naturforscher in Betreff der physikalischen und chemischen Kräfte, über Licht, Wärme, Magnetismus und Elektricität ꝛc. überlassen, um so mehr, als sie doch kein anderes Resultat gewähren, als welches Sie leider richtig mit den Worten aussprechen: „alle diese Kräfte, von der Attraktions- und Repulsionskraft, von der Schwerkraft und der vis inertiae an bis hinauf zum Magnetismus und der Elektricität sind in ihrem eigentlichen Wesen noch keineswegs erkannt.“ Indem Sie gebührend die Verdienste der Naturforscher hervorheben, welche sie sich in der Erforschung einer großen Anzahl äußerlich verschiedener Erscheinungen und in der Natur wirkender Gesetze erworben haben, können Sie doch mit gutem Grunde nicht umhin, zu behaupten, daß die Naturwissenschaft bisher nicht im Stande gewesen ist, weder den Begriff der Kraft überhaupt, noch das Verhältniß derselben zum s. g. Stoffe in einer auch nur einigermaßen befriedigenden Weise festzustellen und die Mehrheit der Kräfte auf eine einige Grundkraft zurückzuführen. Bei diesem Stande der Dinge hätte man erwarten sollen, daß die Naturforscher ihre Untersuchungen über das Wesen des Organi-

schen und über Seele und Geist mit besonderer Vorsicht verfolgen und sich vor voreiligen, unbeweisbaren oder vollends absurden Behauptungen hüten würden. Von Vielen wenigstens kann dies nun eben nicht gerühmt werden, sonst hätten wir in Deutschland den bekannten Sturm des Materialismus, dessen hochaufbrausende Wellen noch jetzt nur in zögernder Rückbewegung begriffen sind, unmöglich zu erleben gehabt. Freilich könnte man auf der andern Seite sagen, daß gerade die geringe Einsicht, welche die Naturforschung von dem Wesen der Materie nur errungen hatte, dazu verleiten konnte, ihr Leistungen zuzutrauen, die weit über ihr Vermögen hinausliegen. Aber wissenschaftliche Gründe konnten da nicht vorliegen und man ist darum berechtigt, das materialistische Gebaren so vieler, selbst geistreicher Naturforscher ein blindes Treiben zu nennen. Dies stellt sich denn auch deutlich genug heraus, wenn man, was ich mit wachsendem Interesse gethan habe, Ihre Darlegungen und Betrachtungen verfolgt, welche Sie den Ansichten einer Reihe der beachtenswerthesten Naturforscher in Bezug auf die Frage der Lebenskraft gewidmet haben. Höchst anziehend war mir der Scharfsinn, womit Sie die Leugner der Lebenskraft, einen Schleiden, Spieß, Du Bois-Reymond, Schiff, Ludwig, Fick in alle Schlupfwinkel ihrer falschen Auffassungen und Voraussetzungen verfolgen und denselben zeigen, daß sie ohne Wissen und Willen die von ihnen verworfene Lebenskraft doch selbst wieder einführen müssen und daß auch die Halbheiten nicht genügen, womit Lotze und Virchow in verschiedener Weise die vitalistische und die physikalische Ansicht zu vermitteln suchen. Bemerkenswerth ist dabei die Stellung Lotze's, inwiefern von ihm hauptsächlich die Bestreitung der Lebenskraft ausgegangen ist, während er von Schritt zu Schritt dem Vitalismus wieder näher geführt worden ist, und nur die Consequenzen seiner eignen Zugeständnisse ziehen dürfte, um den Vitalismus in seinem vollen Rechte anerkannt zu haben. Es kann nur schmerzlich seyn, einen so begabten Mann und gebildeten Denker mit seiner eignen bessern Einsicht nicht recht im Einklang zu erblicken. Mit Recht heben Sie die

entgegenstehende Ansicht von Johannes Müller, Rudolph Wagner, Just. Liebig und Th. Bischoff hervor, deren Gründe für die Lebenskraft durchaus entscheidend sind. Am schlagendsten und folgenreichsten hat Liebig sowohl in seinen chemischen Briefen als in andern Schriften in die Entscheidung der Frage eingegriffen, so wie er es war, der, als die Wogen des Materialismus am höchsten gingen, durch sein mächtiges Wort denselben einen Damm entgegenwarf, worauf erst die Wasser zurückzuweichen begannen. Wenn nun die Lebenskraft zur Erklärung der organischen Erscheinungen des Naturdaseyns behauptet werden muß, womit zugleich dargethan ist, daß die psychischen Erscheinungen nicht physikalisch erklärt werden können, so könnte doch gefragt werden, ob die psychischen Erscheinungen nicht aus der Lebenskraft zu erklären seyen. Ich kann den Gründen nur beistimmen, mit welchen Sie die Unmöglichkeit dieser Annahme von S. 209 bis 254 Ihrer Schrift eingehend zugleich mit Berücksichtigung der sogenannten physikalischen Ansicht erwiesen haben. Es wird immer ein merkwürdiges Beispiel menschlicher Verkehrtheit bleiben, wenn der Materialismus sogar von solchen Forschern als unwiderlegliche Wahrheit verkündigt wird, welche sich bewußt sind, außer Stande zu seyn, die psychischen Erscheinungen aus Naturkräften abzuleiten, ja sogar einräumen, daß sie keine Möglichkeit erblicken können, wie dies je gelingen könne. Man sollte erwarten, daß solchen Forschern es doch bald klar werden müßte, ihre Ansicht beruhe nicht auf Wissen und nicht auf vernünftigen Gründen, sondern auf blindem Glauben, den sie sonst doch so sehr und nicht ohne Grund verpönen. Denjenigen Materialisten aber, die sich mit der Möglichkeit eines solchen Erklärungsversuchs noch herumtragen, wäre vor Allem das Studium des bekannten Versuchs von Czolbe, dessen auch Sie erwähnen, dringendst zu empfehlen, um sich darüber zu belehren, wie kläglich derselbe gescheitert ist — und wie jeder andere, wie immer auch gestaltet — ganz unvermeidlich ebenso scheitern muß. Denn ob man nun das Bewußtlose aus dem Bewußten zu erklären vermöge oder nicht, jedenfalls läßt sich das Bewußte nicht aus dem Bewußt-

losen erklären. Das Bewußtlose kann nie, wie Sie richtig ausführen, Selbstthätigkeit seyn oder haben, Bewußtseyn aber ist ohne Selbstthätigkeit undenkbar. Es ist widersprechend genug, daß die Naturforscher der Materie Trägheit wesentlich zuschreiben und doch das Bewußtseyn aus ihr erklären wollen oder noch erklären zu können hoffen. Ich kann Ihnen nur dankbar seyn für die scharfsinnigen und im Geiste wissenschaftlicher Kritik gehaltenen Erörterungen über die mit dem Seelenleben in Beziehung gesetzten physiologischen Lehren von Ludwig, Schiff und Pflüger so wie für die trefflichen Hinweisungen auf die antimaterialistischen Ergebnisse der Forschungen eines Flourens, Longet und Rudolph Wagner, wobei Sie auf eine Reihe von Erscheinungen der Sinnesthätigkeiten ein willkommenes Licht werfen. Die Art, wie Sie die Einheit des psychischen Agens beweisen, wie Sie zeigen, daß die Seele weder als Atom, noch als ein ätherisches Fluidum zu denken sey, muß ich für ganz entscheidend halten. Wenn Sie aber von der Nachweisung aus, daß alle Aeußerungen der psychischen Kraft an die Mitwirkung des Organismus gebunden erscheinen, zugeben, daß physiologisch von einer Fortdauer des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns ohne den Körper nicht die Rede seyn könne, und daß folglich die Naturwissenschaft consequenter Weise annehmen müsse, daß die menschliche Seele nach dem Tode zwar zeitweise des Bewußtseyns beraubt seyn werde (schlafen nenne es der Apostel Paulus), aber dasselbe zusammt seinem frühern Inhalt durch Vereinigung mit einem neuen Leibe wiederzugewinnen bestimmt sey, so hätte ich erwartet, daß Sie an diesem Orte diejenige Hypothese einer Prüfung unterzogen hätten, welche neuerlich J. H. Fichte in seiner Schrift: Die Idee der Persönlichkeit, und in seiner Anthropologie geltend gemacht hat, und welche uns bald in identischer bald in mehr verwandter Form bei Baader, Schelling, Steffens, Schubert, Carus, Groos, Krause, Lindemann, Reinhold, C. Ph. Fischer, Passavant, Fechner u. A. begegnet. Diese Hypothese, welche nach meinem Urtheil für den in ihre Gründe Eingedrungenen bereits mehr als Hypothese ist, überwindet alle Schwierigkeiten,

von denen die Ansicht gedrückt erscheint, nach welcher im Tode eine völlige, totale Trennung und Scheidung der Seele von allem Natürlichen und Leiblichen eintreten müßte. Angenommen eine solche Scheidung fände statt, so würde man, unter der Voraussetzung, daß die Seele ohne leiblichen Organismus kein Selbstbewußtseyn haben könne, den Zustand der abgeschiedenen Seele nicht einmal einen Schlafzustand nennen dürfen und bei der hiernach der Seele zugeschriebenen Regungslosigkeit fällt jede Möglichkeit hinweg, daß ein Trieb in ihr erwachen könnte, sich in eine neue Leiblichkeit einzuführen. Entweder also muß man sich doch dafür entscheiden, daß die Seele als rein geistiges Wesen ohne alle Leiblichkeit Bewußtseyn haben könne, oder wenn es wahr ist, daß ohne leiblichen Organismus von Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn nicht für die Seele die Rede seyn könne, so muß J. H. Fichte Recht haben, wenn er in Uebereinstimmung mit Baader, Fischer ꝛc. behauptet, „daß wir jenen pneumatischen Organismus (unseres zukünftigen jenseitigen Lebens) nicht erst im künftigen Leben zu gewinnen haben; daß wir ihn als das wahrhaft Substantielle unseres äußeren Leibes schon im gegenwärtigen uns anbilden, und daß der Tod nur den Erfolg haben könne, jenen während eines natur- und geistgemäßen Lebens immer mehr erstarkten und entwickelten „innern Leib" vollständig zu Bewußtheit zu befreien, wie er schon in diesseitigen Zuständen vorübergehender relativer Entleibung theilweise befreit erscheint." An einer spätern Stelle Ihrer vorl. Schrift (S. 602) wollen Sie selber den Uebergang in ein anderes Daseyn nicht als ein abstrakt geistiges gefaßt wissen. In nahe verwandtem Sinne sagt auch Fechner (Zend-Aveſta, III, 127): „Der Mensch schafft sich schon in seinem Jetztleben, ohne daß er freilich daran denkt, einen weitern Leib in Wirkungen und Werken um seinen engern Leib, der, wenn der engere vergeht, nicht mit vergeht, sondern in dem er fortlebt und fortwirkt, ja der eben erst mit dem Tode des engern dahin erwachen wird, der Träger des Bewußtseyns zu werden, das bisher an den engern und im engern Sinne so genannten Leib gebunden war. Ja der Tod ist die natür-

liche Bedingung dieses Erwachens." Baader stimmt damit nicht ganz überein, wenn er zwar allerdings die ewige Leiblichkeit des Menschen sich schon während seines irdischen Lebens zu substanziren anfangen läßt, aber lehrt, daß der Mensch nach dem irdischen Tode zunächst seelisch (darum aber nicht schlafend) fortlebe, bis er bei der völligen Restauration und Reintegration geistig, seelisch und (verklärt) leiblich vollkommener Mensch werde (Baader's s. Werke IV, 6, 98, 139, 157 u. a. O.).

Den zweiten Abschnitt Ihrer Schrift haben Sie der naturwissenschaftlichen Lehre vom Bau und Bildungsproceß der Welt oder der naturwissenschaftlichen Kosmologie gewidmet. Das erste Capitel dieses Abschnittes behandelt den Bildungsproceß des Sonnensystems und des Weltalls. Wenn Sie hier die noch immer großen Ansehens sich erfreuende Kantisch-Laplace'sche Hypothese zur Erklärung des Entstehens unseres Sonnensystems einer eingehenden scharfen Kritik unterwerfen, so wüßte ich in der That Ihren das bloß Mechanische dieser Ansicht negirenden Gründen nichts entgegenzusetzen. Ich muß vielmehr einräumen, daß nach Ihren Nachweisungen vollkommen einleuchtend wird, „daß unser Sonnensystem niemals eine wenn auch noch so ungeheure Gaskugel gewesen seyn kann, wenn nicht irgend eine Kraft vorausgesetzt wird, die ihm die Kugelgestalt gab und sie ihm bewahrte." Sie behaupten mit vollkommenem Rechte, daß dasselbe von der Gesammtheit der Weltkörper gelte und daß auch das Universum wie jedes einzelne System desselben nur unter derselben Bedingung als eine ungeheure Gaskugel gedacht werden könne (wenn nämlich auch dies nicht aus andern Gründen verneint werden müßte), so wie es weiterer Eingriffe jener höhern Macht bedurft habe, um die gesammte Weltordnung, wie sie besteht, herzustellen; und Sie werden nichts dagegen haben, wenn ich hinzusetze, daß die Erhaltung dieser Weltordnung den Eingriff oder das Durchwirken jener höhern Macht fortwährend erfordert. Ich finde es bemerkenswerth, daß bereits J. Böhme die Weltkörper, mindestens ausdrücklich die Planeten unseres Sonnensystems aus der Sonne entspringen ließ, wobei er bekanntlich bereits entschieden dem

Kopernikanischen Weltsystem beipflichtete. Daß er die gesammte Weltentwicklung unter die fortdauernde Einwirkung jener höhern Macht stellte, von welcher Sie sprechen, war nicht etwa bloß Folge seines religiösen Sinnes, sondern zugleich seines großen Verstandes, der überall durch seine äußerlich zum Theil wunderlichen und verworrenen Formen hindurchblickt. Seine Anschauung vom Urzustande des Weltalls ist tiefsinniger, als alle Hypothesen, die nach ihm aufgestellt worden sind. An astronomischer Detailkenntniß hat es ihm natürlich — auch nach dem Maaßstabe seiner Zeit — gefehlt und daher finden sich bei ihm bei überraschenden Lichtblicken grelle Irrthümer. Wenn Sie nun die Laplace'sche Weltbildungshypothese nicht bloß philosophisch ungenügend finden, sondern auch mit großer Sachkenntniß die ziemlich zahlreichen Thatsachen, welche jener Hypothese widersprechen, in lichter Darstellung aufführen, so hat es mich, ich gestehe es, überrascht, daß Sie schließlich doch die kosmologische Grundanschauung der Naturwissenschaft von einer ursprünglichen chaotischen Ausbreitung der Materie in unendlicher, wahrhaft atomistischer Verdünnung und von einer allmäligen Hervorbildung der Weltkörper aus ihr einräumen, wenn man Ihnen nur zugiebt, daß die ganze Entwickelung nicht von selbst auf rein mechanischem Wege vor sich gegangen, sondern durch die Wirksamkeit einer höhern, die Materie beherrschenden Macht hervorgerufen, geordnet und geregelt sey. Ich muß Ihnen einwenden, daß Gott ursprünglich ein bloßes Chaos atomistischer Materie unmöglich geschaffen haben könne, sondern daß seine Schöpfung bereits vom ersten Anfange an ein System, ein wohlgeordneter Kosmos gewesen seyn müsse *).

Ihrer Darstellung der Entwickelungsstadien der Erde im

*) Denselben Gedanken äußert bereits H. Lotze in R. Wagner's Handbuch der Physiologie Band I, p. 27 mit den Worten: „Die Welt ist weder durch Zufall geworden, noch hat ein Chaos vermocht vor der Ordnung zu existiren, sondern eine nach göttlichen Ideen geordnete Welt ist am Anfange erschaffen worden." Es wäre von großer Bedeutung, wenn ein Denker wie Lotze diesen tiefen Grundgedanken durchzuführen unternehmen würde.

2. Capitel des 2. Abschnittes Ihrer Schrift glaube ich nicht in's Einzelne folgen zu sollen. Sie gehen hierbei unstreitig an der Hand bewährter Führer und nur der Unkundige könnte leugnen, daß die Naturforschung auf diesem Gebiete bedeutende Ergebnisse zu Tage gefördert hat, welche Sie trefflich zusammenzufassen verstanden haben. Je weiter man jedoch in diesen Untersuchungen zurückgeht, um so unsicherer werden die Voraussetzungen der Naturwissenschaft und die letzten Ursachen aller dieser Vorgänge bleiben vorerst in Dunkel gehüllt *).

In Ihren Untersuchungen über den ersten Ursprung der Organismen im 3. Capitel machen Sie eine höchst fruchtbare Unterscheidung in der Fassung des Begriffs der generatio aequivoca. Daß Sie die generatio aequivoca im Sinne einer Erzeugung organischen Lebens aus den unorganischen Stoffen des Erdkörpers mittelst der Wirksamkeit der unorganischen Kräfte verwerfen, konnte ich nicht anders erwarten, und Sie können leicht im Voraus wissen, daß ich Ihnen in diesem Punkte nicht widersprechen werde. Ich finde es aber auch durchaus richtig, wenn Sie sagen, die generatio aequivoca lasse sich auch fassen als ein Zeugungsproceß, der nicht durch bereits vorhandene Organismen oder in einer schon vorhandenen organischen Materie eingeleitet und vollzogen werde, sondern den Organismus producire durch bloße Verwendung unorganischer Stoffe und Verwandlung derselben in organische Materie, aber mittelst der Wirksamkeit organischer oder einer besondern Lebenskraft. Was Sie hierüber (S. 281 ff.) näher ausführen, hat meine volle Zustimmung. Ich kann dasselbe auch nicht im Widerspruche mit dem stehend finden, was Fechner im Zend-Avesta (II, 177) bemerkt, daß

*) Wenn die Art, wie Baader dieses Dunkel zu lichten versucht hat, noch immer von den meisten Philosophen entweder ignorirt oder verspottet wird, so haben doch in der Theologie seine Ideen bereits mächtig gewirkt. Nicht geringe Spuren davon zeigen sich in einer ganzen Reihe theologischer Werke der neuern Zeit und nicht am wenigsten in dem hochbedeutsamen Werke: Der Mensch, das Ebenbild Gottes; Sein Verhältniß zu Christo und zur Welt. Ein urgeschichtlicher Versuch von Philipp Friedrich Keerl. Erster Band. Basel, Bahnmeier (Detloff) 1861.

nämlich Unorganisches und Organisches sich in einem Zusammenhange aus etwas herausgebildet habe, was in seinem Urzustande weder mit dem Organischen noch Unorganischen rein vergleichbar sey, und was an die damit verwandte Ansicht Baader's erinnert, daß das Unorganische das Residuum eines vergangenen Bildungsprocesses sey.

Ungemein lehrreich haben Sie im 4. Capitel die Bildungsstufen der organischen Schöpfung dargestellt. Es ist Ihnen vollkommen gelungen, zu zeigen, daß ein bestimmter Plan mit bestimmten Gesichtspunkten und Zielpunkten in der Geschichte der organischen Natur anzuerkennen sey, wobei es zu Tage tritt, daß selbst solche Forscher, die Alles mechanisch oder selbst materialistisch zu erklären versuchen, von der Macht der Thatsachen überwältigt, gegen sich selbst zeugen müssen, indem sie der Anerkennung eines Planes der Schöpfung nicht auszuweichen vermögen, der doch nicht denkbar seyn würde, wenn keine höhere geistige Macht in der Entwickelung der Dinge wirksam wäre. Sie heben mit Recht als besonders bemerkenswerth hervor, daß durchgängig die Schöpfung der einzelnen Thiergattungen gleichsam mit einem Prototyp der ganzen Klasse, der sie angehören, beginne, d. h. mit einer Bildung von Thieren, in deren Organisation alle die Merkmale zusammengefaßt sich finden, die später vereinzelt an den verschiedenen Gattungen und Arten der Klasse hervortreten und ihre specifischen Unterschiede bilden. Die Hypothese Whewell's und Darwin's, nach welcher die Entstehung der verschiedenen Thierarten durch unmittelbare Zeugung auseinander, der höhern aus den niedern, naturwissenschaftlich erfolgt seyn soll, bestreiten Sie mit triftigen Gründen und heben mit Recht dagegen die Ergebnisse der Forschungen von Agassiz hervor, durch welche jene Hypothese entschieden widerlegt wird. Sie weisen überzeugend nach, daß jener innige Zusammenhang, jener planmäßige Fortschritt vom Niedern zum Höhern sich gleichmäßig im Pflanzenreiche zeige. Daß aber der erste Unterschied zwischen Pflanze und Thier auf der Verschiedenheit ihrer Nahrungsstoffe beruhe, möchte ich nicht einräumen, wiewohl ich deren se-

cundären Einfluß auf die Verschiedenheit der Gestaltung willig zugestehe. Sicher ist das Thier auch nicht darum mit Bewegungs- und Empfindungsvermögen ausgestattet worden, weil es ohne diese sich nicht ernähren und erhalten könnte, sondern weil in der Stufenreihe der Wesen auch das Thier auftreten sollte und mußte, darum wurden seine Ernährungsverhältnisse Gesetzen unterstellt, die mit seinem Wesen als einem bewegungs- und empfindungsfähigen Geschöpfe in Uebereinstimmung stehen, wenn man nicht vielleicht am richtigsten sagen muß, daß das Eine zu behaupten und das Andere nicht auszuschließen sey, indem das Eine das Andere gegenseitig bedingt.

Es ist als ein nicht geringer Gewinn für die Wissenschaft zu erachten, daß aus Ihren Nachweisungen mit so großer Evidenz hervorgeht, daß der menschliche Organismus, den Sie mit Beziehung auf die geistreichen Forschungen Th. Bischoff's, R. Wagner's und H. Lotze's so trefflich charakterisiren, als Schlußpunkt des planmäßigen Fortschreitens der Erdschöpfung vom Niedern zum Höhern erscheint und das Ziel derselben offenbar in die Hervorbringung geistigen, selbstbewußten Lebens zu setzen ist. Schon dieses unausweichliche und evidente Ergebniß würde es höchst wahrscheinlich machen, daß überhaupt in der gesammten Weltbildung sich Plan und Zweckmäßigkeit finden werde, indem nicht abzusehen wäre, wie eine so wundervolle Planmäßigkeit sich nur in einem kleinen Theile des Weltalls finden sollte, ja auch nur finden könnte, wenn alle übrigen Sphären des Weltalls sich in einem ordnungslosen Chaos befänden. Ihre auf diesen Punkt gerichteten Nachweisungen kann ich nur vortrefflich finden.

Im dritten Abschnitte Ihrer Schrift setzen Sie sich zur Aufgabe, Gott als nothwendige Forderung und Voraussetzung der naturwissenschaftlichen Ontologie und Kosmologie nachzuweisen. Das erste Capitel behandelt die ontologischen Beweise für das Daseyn Gottes. In klarer Uebersicht fassen Sie zunächst die Hauptresultate Ihrer bisherigen Nachweisungen zusammen. Unter denselben tritt Ihnen der Begriff des Atoms als besonders wichtig hervor. Hier werden wir nun in Untersuchungen eingeführt,

die nicht geringe Schwierigkeiten darbieten. Einerseits räumen Sie den Gegnern der Atomistik ein, daß so lange die Naturwissenschaft das Atom nur als den einfachsten, kleinsten, schlechthin unwahrnehmbaren Theil des Körpers fasse, sie eben damit das Atom für undenkbar erkläre. Andererseits aber behaupten Sie, daß es durchaus kein Widerspruch sey, Dinge anzunehmen, die zwar als bloße Quanta in's Unendliche theilbar seyn würden, deren Qualität aber diese bloß mögliche Theilbarkeit unmöglich mache. Allein eben weil das Atom, wie die Naturwissenschaft dasselbe bisher gefaßt hat, undenkbar ist, darum habe ich mit vielen Andern es bisher verworfen und ich muß die Einwendungen, die ich in verschiedenen Schriften gegen die herrschende Atomistik unserer Naturwissenschaft geltend gemacht habe, unverändert aufrecht erhalten. Ob das Atom in der Fassung, welche Sie weiterhin zu begründen suchen, haltbarer wird, soll später da zur Sprache kommen, wo Sie sich mit der Berichtigung der Begriffe von Kraft und Stoff beschäftigen. Wenn Sie aber aus der bloßen Unterscheidung der Quantität von der Qualität des Stoffs vor der Berichtigung jener Begriffe die Folgerung ziehen, daß der Naturwissenschaft das Recht nicht bestritten werden könne, letzte, unwahrnehmbar kleine Stofftheilchen, die zwar noch eine kleine Ausdehnung besitzen, aber doch schlechthin untheilbar sind, als realiter existirend anzunehmen, so sehe ich nicht, wie dies mit der oben von Ihnen zugegebenen Undenkbarkeit des Atoms in der Fassung unserer Naturwissenschaft in Einklang steht. Wenden Sie sich nun mit dem unberichtigten Begriffe des Atoms unserer Naturwissenschaft zum ontologischen Beweise des Daseyns Gottes, so begehen Sie ein Wagniß, dem man einen guten Ausgang nicht versprechen kann. Man muß fragen, wie Sie der Naturwissenschaft das nachgewiesenermaßen Undenkbare als realiter existirend anzunehmen erlauben und wie Sie sich hier selbst auf den Standpunkt dieser Naturwissenschaft stellen können? Vor der Berichtigung des Begriffs des Atoms wenigstens hätten Sie sich meines Erachtens nicht an den ontologischen Beweis für das Daseyn Gottes wagen sollen. Denn

wer Ihnen den Begriff des Atoms im Sinne unserer Naturwissenschaft als einfachen Stoff nicht zugiebt, und Sie selber erklären ihn, wenn ich Sie recht verstanden habe, in dieser Fassung für undenkbar, der wird Ihnen auch die Folgerung nicht zugeben, daß die Existenz der Atome die Existenz des Absoluten beweise, verlange oder voraussetze. Meines Ermessens folgt übrigens die Existenz des Absoluten schon aus der Existenz der Materie überhaupt, und der Beweis steht fest, ganz abgesehen davon, ob die Atome irgendwie statuirt werden können und müssen oder nicht.

Ihre Berichtigung der Begriffe von Kraft und Stoff hat meine besondere Aufmerksamkeit gefesselt. Sie zeigen evident, daß aller angebliche Stoff sich bei näherer Betrachtung in Kraft auflöst und jeder Unterschied beider Begriffe sich als unhaltbar erweist. Wie sollte auch der Stoff nicht schlechthin Nichts seyn, wenn er sein Daseyn nicht irgendwie, mittelbar oder unmittelbar, kundgäbe! Daraus folgern Sie mit Recht, daß er solches nur durch eine Einwirkung auf uns vermag, also durch eine Kraft, die er besitzt, durch eine bedingte Thätigkeit, die er äußert, ohne welche wir nie zu der Vorstellung, geschweige denn zu der Gewißheit von Dingen außer uns gelangen würden. Dann aber, sagen Sie, ist der Stoff für uns auch nichts Anderes, als nur die Ursache jener Einwirkung, die Kraft, von der sie ausgeht. Sie behaupten, dies schließe nicht aus sondern ein, daß die Naturwissenschaft als exakte nichts gelten lasse, was nicht auf der Erfahrung beruhe, daß der Erfahrung gemäß jede Thätigkeit von einem Thätigen ausgehe, daß aber dieses Thätigen Grundbestimmung die Kraftäußerung des Widerstandes sey. Sie fassen die Widerstandskraft als die Fundamentalkraft, als diejenige Kraft, mit der alle andern Kräfte nur verbunden existiren können. Jedes Atom erscheint Ihnen daher als ein Punkt, in welchem mehrere Kräfte sich einigen, als ein Ort, von dem unterschiedliche Kraftäußerungen ausgehen, mithin als ein Centrum, das eine Peripherie von Wirkungen umgiebt. Denn die mannichfaltigen Kräfte, die in ihm zusammentreffen, können nicht in

Einigung seyn und bleiben ohne eine Kraft, die sie eint und zusammenhält. Sie leiten hieraus eine Reihe von Folgerungen ab und kommen zu dem Ergebniß, daß der Stoff an sich nichts von der Kraft Verschiedenes ist, sondern im Gegentheil nur die Erscheinung (Aeußerung) der Kraft, die damit hervortritt, daß die Kraft in der Natur nicht als ein unterschiedloses Allgemeines, sondern in vielen unterschiedlichen Kraftcentris wirkt, in denen mannichfaltige Kräfte von einer einigenden Centralkraft zusammengehalten und von der Widerstandskraft in ihrem Bestehen erhalten werden. Das Stoffatom der bisherigen Naturwissenschaft hat sich uns also in das Kraftatom verwandelt, oder das Stoffatom hat sich uns als Kraftatom erwiesen. Das Atom bleibt, die Stofflichkeit desselben im gemeinen Sinne fällt weg, erweist sich als bloßer Schein, dessen Wahrheit die Kraft ist. Aber ist hiermit das Problem gelöst? Treffen nicht das Kraftatom nur in anderer Weise dieselben Widersprüche, welche dem Stoffatom entgegenstanden? Und treten nicht zugleich andere, neue hervor? Das ist die schwere Frage. Das Kraftatom soll von dem Augenblicke seines Geschaffenseyns an in alle Ewigkeit dasselbe (unauflösliche) Atom bleiben und doch in Ewigkeit die Fähigkeit besitzen, innere Veränderungen einzugehen. Ein innerlich veränderliches Atom, eine Kraft als Centrum innerlich mannichfaltiger Kräfte, die der Veränderung, also wohl der Mehrung und Minderung, mindestens der Steigerung und der Abnahme fähig sind, erscheint als ein unausgleichbarer Widerspruch. Sie müssen in jedem Atom ein unveränderliches Centrum und eine veränderliche Peripherie von Kräften unterscheiden, ohne die Kluft zwischen beiden Seiten des Atoms ausfüllen zu können.

Ich kann es mir erlassen, in das Einzelne Ihrer Auseinandersetzungen der nothwendigen Disposition und Centralisation der Massen einzugehen. Ich finde hier von Ihren Voraussetzungen aus Alles folgerecht und lehrreich entwickelt und insbesondere ist es Ihnen vortrefflich gelungen, das Absolute als die Urkraft zu erweisen, welche die Centralisation der Massen und die Wirkungen der weltbildenden Kräfte vermittelt. Von

ganz besonderem Interesse mußte mir dabei seyn, daß Sie da, wo Sie zeigen, daß Ihr ontologischer Beweis insofern noch kein Beweis für das Daseyn Gottes im engern religiösen Sinne des Wortes sey, als er nur zur nothwendigen Annahme einer absoluten Alles setzenden und bestimmenden, überall mitwirkenden Kraft führe, von einer Naturseite des göttlichen Wesens oder von dem, was man die Natur in Gott genannt habe, sprechen und ausdrücklich hinzufügen: „Sofern Gott absolute Kraft und als jene Kraft der Ausdehnung und Durchdringung zugleich absolute Widerstandskraft ist, von diesem Gesichtspunkte (dem allgemeinen Begriffe der Kraft und respektive der Widerstandskraft) aus, ist Gott begrifflich dasselbe was die Natur (die Atome) ihrem allgemeinen Wesen nach." Ihre tiefgedachte Nachweisung, daß es überhaupt keinen Stoff im gemeinen Sinne des Wortes und im Gegensatze zur Kraft gebe, daß aller Stoff nur Erscheinung der Kraft sey, ist geeignet, Licht auf die Lehre Baader's von der Natur in Gott zu werfen. Baader kannte nämlich auch keinen andern Stoff als Sie — Erscheinung der Kraft, und wenn er daher von einer Natur in Gott sprach, so war es nur crasser Mißverstand, wenn man ihn so auslegte, als ob er einen Stoff, eine Materie im gemeinen Sinne des Wortes in Gott, etwa als seine materielle Leiblichkeit, annehme, und sich Gott als eine Zusammensetzung von zwei Substanzen, Geist und Natur oder Materie, vorstelle. Vielmehr ist für Baader Gott das reinste Widerspiel alles Zusammengesetzten, absolute Einheit, Einfachheit (nicht Unterschiedslosigkeit) und Einzigkeit, darum ganz und durchaus Geist und nur als Geist zugleich seine eigene Natur, seine eigene unendliche Kraft.

Im Uebergange zu den kosmologischen Beweisen entwickeln Sie eine Reihe von vortrefflichen Gedanken, die ich der Kürze wegen weiter nicht berühren kann. Nur ein Punkt erweckt mir erhebliche Bedenken, so vortrefflich Sie denselben in Ihrem Sinne in das Licht gestellt haben.

Bei dem Ergebnisse angelangt, daß das Daseyn des Organismus wie sein Verhältniß zur unorganischen Natur uns nö-

thige, anzunehmen, daß jene schaffende und erhaltende Urkraft ihrerseits planmäßig das Ganze der Welt so gesetzt, bestimmt und geordnet habe, damit organisches, psychisches, geistiges Leben entstehe und bestehe, und die Schöpfung selbst als deren vollkommenes Gebilde kröne und vollende, konnten Sie nicht umhin, der von Alters her gemachten Einwendung zu gedenken, daß sowohl im Bau der Organismen als namentlich im Verhältniß derselben zur unorganischen Natur neben aller Planmäßigkeit doch fast ebensoviel Zufälliges, Planloses, ja Planwidriges hervortrete, welches entschieden verbiete, das Planmäßige als ein allgemein waltendes Princip anzusehen. Sie beruhigen sich hierüber durch die andere Thatsache, daß sich der Kreis jener entgegengehaltenen Thatsachen, soweit sie den Bau der Organismen betreffen, in demselben Maaße verengert habe, in welchem die wissenschaftliche Erkenntniß des organischen Lebens gewachsen sey. Aber Sie erkennen an, daß die Masse derjenigen Thatsachen desto größer sey, welche das Verhältniß der Organismen zur unorganischen Natur als ein plan- und zweckwidriges erscheinen lassen. Sie erwähnen hier der Vorkommnisse der Hemmungen und Störungen, welchen die organischen Wesen durch Processe im Schooße der unorganischen Natur und deren gewaltige elementare Kräfte ausgesetzt sind und die nicht bloß ihr Fortbestehen bedrohen, sondern auch Krankheit und Tod herbeiführen. Nach Ihnen sind diese Erscheinungen aber nur die Folge von Störungen des Gleichgewichts der elementaren Kräfte und Processe, und solche Störungen sind nach Ihnen durchaus nothwendig, wenn es Leben und Bewegung, wenn es physikalische, chemische, organische Processe auf Erden geben soll. Es steht Ihnen fest, daß ohne sie eine schlechthinnige Unthätigkeit, eine starre todte Ruhe eintreten würde, daß ohne sie alle Bedingungen hinwegfallen würden, unter denen allein ein Entstehen und Bestehen von Organismen möglich erscheine und durch die eben alles irdische (creatürliche) Leben ein bedingtes sey. Sie zögern nicht, es geradezu auszusprechen, daß es ohne jene Störungen nur ein schlechthin unbedingtes Leben geben könne. Da-

her beurkundet Ihnen jenes scheinbare Mißverhältniß bei näherer Betrachtung vielmehr die höchste Planmäßigkeit des Verhaltens, und Sie führen die bemerkte Nothwendigkeit der Störungen in letzter Instanz auf das große Princip der Freiheit innerhalb der gesetzlichen Nothwendigkeit, der Individualisirung innerhalb der typischen Allgemeinheit in der gesammten Natur zurück und halten es offenbar für denkunmöglich, Ihrem System der Freiheit, in welchem je größer die Individualität des einzelnen Exemplars gegenüber der Macht des Gattungsbegriffs erscheint, desto größer der Spielraum der Freiheit, der Selbstständigkeit und Unabhängkeit des Exemplars von den Bildungsgesetzen und Existentialgesetzen der Gattung ist, ein anderes System entgegenzustellen als die Erfindung eines Mechanismus, der im ewigen Einerlei einen Kreislauf von Bewegungen so exact vollzieht, daß jede Möglichkeit einer Schwankung, Hemmung oder Störung hinwegfällt; und es begreift sich leicht, daß Sie für das erstere System eine viel tiefere, durchdachtere Weisheit als für das letztere in Anspruch nehmen.

Erlauben Sie mir, mich über diesen Punkt unumwunden zu erklären.

Die grandiose Planmäßigkeit des Weltalls zwingt die forschende Vernunft zur Anerkenntniß einer einigen weltbildenden, planmäßig wirkenden und somit denkenden Weltmacht. Ob diese denkende Weltmacht aber auch eine ethische Macht ist, darüber sagt die Natur und ihre Ordnung für sich zunächst nichts aus. Die Weltbildung, wenigstens derjenige Theil derselben, welcher unsern Erdplaneten betrifft, ist nicht bloß durch gewaltige, stürmische, zerstörende und zertrümmernde Katastrophen hindurchgegangen, in welchen der furchtbarste Kampf der Elemente stattgefunden hat und Millionen lebender und empfindender Wesen ihren gewiß häufig genug schmerzvollen Untergang gefunden haben, sondern die gesammte organische Schöpfung ist auch in allen ihren Individuen dem sogenannten natürlichen Untergange oder Tode gewidmet, die Pflanzenwelt mannichfaltiger Verkümmerung, Verbildung, Erkrankung, gewaltsamer Zerstörung ausgesetzt, die

Thierwelt fast ausnahmslos auf die gewaltsame Zerstörung vegetabilischen Lebens und in einer großen Zahl ihrer Arten auf gewaltsame Tödtung thierischen Lebens angewiesen und durch ihren Bau und ihre Organisation von Haus aus darauf angelegt. Selbst nachdem die Erde seit dem Auftritte des Menschen auf ihr in die Epoche einer relativen Beruhigung ihrer stürmischen Bewegungen eingetreten ist, setzen sich doch die Zerstörungen und Zertrümmerungen unorganischer wie organischer Bildungen nur in eingeschränkterem Maaße auf allen Punkten der Erde fort, und wir sehen auch den Menschen seit Jahrtausenden mitten in den Kampf der Elemente hineingestellt und nicht bloß im Allgemeinen allen Schicksalen der Thierwelt unterliegen, sondern sogar schwerer als die Thierwelt von dem Drucke alles irdischen Lebens betroffen und tiefer in den Kampf und Streit und die Zerrissenheit alles irdischen Lebens verflochten. Je höher im Allgemeinen die Stufe ist, die ein irdisches Lebenswesen seiner Art nach einnimmt, um so mehr ist es einerseits zwar höherer Lebensfreude fähig, aber auch andererseits größeren Leiden, Schmerzen, Erkrankungen, Entbehrungen und Verkümmerungen ausgesetzt, und wie der Mensch der Ziel- und Gipfelpunkt, die Krone, Haupt und König der irdischen Schöpfung ist, so ist er zugleich der Focus aller Verkümmerungen, aller Leiden und Schmerzen, die dem irdischen Gesammtleben zugetheilt sind. Unfähiger sich selbst zu helfen als fast jedes Thier wird er geboren, schon seinem ersten Entstehen im Mutterleibe lauern tausend gefährliche Einflüsse auf, ihn zu zerstören, ehe er nur das Tageslicht zu erblicken vermag, oder bald nach der Geburt ihn hinwegzuraffen oder lebenslänglicher Verkümmerung, Entstellung und Mißbildung preiszugeben, und wie er schon bald nach dem Aufleuchten des Selbstbewußtseyns den unvermeidlichen Tod vor Augen sieht, so giebt es keinen Augenblick seines gesammten irdischen Lebens, in welchem ihn nicht Gefahren des gewaltsamen Untergangs, der Verkümmerung, Verstümmelung, Entstellung, des Gliederverlustes, Verlustes der Sinneswerkzeuge, vorübergehender oder dauernder Erkrankung und unaussprechlichen Elends umdrohen. Schon der

sogenannte natürliche Tod des Menschen ist grauenhaft genug und Millionen von Menschen müssen ihn unter qualvollen, nicht selten entsetzenvollen Leiden erdulden. Will man vollends seinen Blick auf die tausendfältigen Weisen des gewaltsamen Todes werfen, welchen Thiere und Menschen oft unter den grausenhaftesten Umständen unterliegen, so entrollt sich ein Bild vor unsern Augen, dessen düstere Schatten unser Gemüth zur Trauer stimmen müssen, wenn unser Verstand uns auch die Lichtseite der Dinge vorzuführen und uns über die Störungen durch den Gedanken der Nothwendigkeit der Naturgesetze zu beruhigen unternimmt. Ich räume ein, daß wenn der Verstand sich durch den Gedanken der Nothwendigkeit der Störungen in der Natur ganz und vollkommen befriedigen könnte, das Gemüth das Recht der Einsprache verlieren würde und seinen Trost in der Einsicht der Nothwendigkeit der Naturgesetze finden müßte. Aber der Verstand selbst wirft sich die Frage auf, ob denn wirklich nur Gott vollkommen, die Welt dagegen nothwendig unvollkommen seyn müsse, ob die Unvollkommenheiten der Welt nothwendige oder nicht nothwendige seyen, ob es also nothwendig, oder zufällig und bloß bedingt nothwendig geworden und vorübergehend sey, daß die allbeherrschende Gedankenmacht (Gott) die Individuen ihrer Schöpfung der Erhaltung der Ordnung des Ganzen zum Opfer bringe und gerade in der schmerzvollen Weise zum Opfer bringe, wie in der irdischen Welt geschieht? Diese und verwandte Fragen haben seit Jahrtausenden die Philosophen beschäftigt, bewegt und gequält. Die meisten haben keine bessere Antwort auf die Hauptfrage zu geben gewußt (während Viele noch viel schlechtere Antworten gaben) als diejenige ist, welche sich in den Worten des Mephistopheles im Faust ausdrückt:

„Er findet sich in einem ew'gen Glanze,
Uns hat er in die Finsterniß gebracht,
Und euch taugt einzig Tag und Nacht."

Die Philosophen des Alterthums waren auch zu keiner andern Ansicht gekommen, als daß Gott allein vollkommen, alles Andere nothwendig unvollkommen seyn müsse, aber sie sprachen

sie mit wehmuthvoller Trauer, ja selbst mit tiefem Schmerze aus. Selbst Augustinus wußte sich später, wiewohl Christ geworden, nicht wesentlich über jene alte Anschauung zu erheben; aber man fühlt ihm den innern Kummer an, den er empfand, wenn er uns die Weisheit Gottes in der Vertheilung von Licht und Schatten im Gemälde der Welt begreiflich machen will. Nach ihm ist dieselbe Ansicht zwar geblieben, aber der Schmerz über ihre vermeintliche traurige Wahrheit ist mehr und mehr erloschen, bis uns Spinoza mit einer Geistes- und Gemüthsruhe, die bewunderungswürdig seyn würde, wenn sie aus wirklicher Einsicht und Erkenntniß hervorgegangen wäre, die Unvollkommenheiten, Mängel, Zwiespältigkeiten und Widerstreite alles geschaffenen Daseyns aus dem Reichthum Gottes erklärte, der ihn befähigt habe, Alles zu schaffen von der niedrigsten bis zur höchsten Vollkommenheit. Selbst das Genie eines Leibnitz war nicht fähig, sich wesentlich über den Grundgedanken dieser Ansicht zu erheben, und weder Kant, Fichte und Herbart, noch (der frühere) Schelling und Hegel sind über diesen Standpunkt hinausgekommen. Schopenhauer vollends schildert uns zwar, ich möchte sagen aufrichtiger als alle Andern, auf ergreifende Weise die Leiden und Qualen alles Lebens, und keineswegs in weinerlicher Schwächlichkeit, kennt aber keine andere Erlösung aus ihnen als den durch Erringung völliger Willenslosigkeit zu gewinnenden Rückgang alles individuellen geistigen Lebens in das Nichts, und hält also gleichfalls die Welt für nothwendig und unausweichlich unvollkommen. Nur einige Kirchenväter und Theosophen sowie in der neuern Zeit einige Philosophen haben Richtungen des Denkens eingeschlagen, die über den bezeichneten Standpunkt hinausgingen. Clemens von Alexandrien lehrt bereits die einstige Weltvollendung. J. Böhme lehrt, daß die Welt ursprünglich vollkommen aus der Hand Gottes hervorgegangen sey. Saint-Martin findet weder Befriedigung in den Lehren Platon's, noch in jenen des Augustinus und Leibnitz. „Was ist denn, ruft er aus, eine allgemeine Ordnung, die aus Unordnung im Besondern besteht? Was ist denn ein gemeinsames Gute, das

aus einzelnen Uebeln zusammengefügt ist? Was ist denn das Glück der Gattung, das aus dem Unglück der Individuen besteht? So bringt doch auch Freude mit Thränen und Seufzern in Einklang! Laßt alle Gattungen sich wiedergebären und Leben aus Leichnamen erzeugen, und wollt ihr die Welt schön finden, wartet nur, bis die Hand der Zeit sie bis in ihren Grund hinein erschüttert und in einen Schutthaufen verwandelt hat!"

Heinrich Ritter stimmt zwar mit Saint-Martin nicht überein, sieht sich aber doch zur Anerkennung der Idee der einstigen Weltvollendung hingeführt. „Die Spaltung der Welt, äußert er sich in seiner Logik und Metaphysik II, 467, in verschiedene Subjekte liegt im Wesen der Welt und kann daher nicht aufhören zu seyn, während doch die Entwickelung der Welt darauf ausgeht, durch die Mittheilung des Seyns die Beschränkungen der Dinge aufzuheben, in welche sie durch ihre Absonderung von einander sich versetzt sehen. Eine Ausgleichung der Hemmungen, in welchen die verschiedenen Subjekte der Welt sich einander entgegensetzen und beschränken, wird durch ihr theoretisches und praktisches Leben bezweckt, und der Zweck der ganzen Welt kann nur darin gesucht werden, daß diese Ausgleichung vollkommen gelingt, alle Hemmungen zur Erregung ausschlagen und alles sich allen mittheilt, jedes Subjekt aber die Mittheilungen der übrigen Subjekte in sich empfängt und bewahrt." Ich ersuche Sie, die weiteren Ausführungen dieses Gedankens in dem Werke selbst nachlesen zu wollen. Sollten Sie sich alsdann davon überzeugen, daß Ritter aus triftigen Gründen die Möglichkeit einstiger Weltvollendung lehrt, worin alle Störungen des jetzigen Naturlaufs hinwegfallen oder ausgeglichen werden würden, so würden Sie auch die Behauptung aufgeben müssen, daß ohne jene Störungen die Welt nicht zu seyn und zu bestehen vermöchte. Denn wenn die Weltordnung dereinst ohne alle Störungen möglich seyn wird, so kann sie ohne dieselben nicht überhaupt unmöglich seyn. Es würde sich alsdann vielmehr nur noch fragen, ob die Störungen entweder von Anfang an durch die ganze Weltzeit nothwendig waren, bis nach erreichter Vollendung der

Welt sie aufhören würden, nothwendig und wirklich zu seyn, oder ob sie überhaupt gar nicht (auch nicht bedingt) nothwendig waren. Ritter huldigt der ersten Ansicht, verwickelt sich aber dabei mit sich selbst in Widerspruch*). Denn waren die Störungen von Anfang nothwendig, so ist nicht abzusehen, wie sie

*) H. Ritter sagt allerdings nicht ausdrücklich, daß die Störungen von Anfang an durch die ganze Weltzeit nothwendig waren, man kann ihn aber trotz der Bestimmtheit, womit er die Zurechnungsfähigkeit aller Weltsubjekte festhält, doch wohl nur so verstehen, wenn er (Logik u. Metaphysik II, 443 ff.) sagt: „Daß aber dieser Zweck (des Werdens der Welt) in der Zukunft liegt und nicht sogleich erreicht ist, muß uns den Beweis abgeben, daß die Kraft der Welt, trotz ihrer Allmacht, unter Hemmungen steht. Denn eine ungehemmte Kraft würde ihr Ziel im Augenblicke erreicht haben und mit dem Beginn ihrer Wirksamkeit am Ende derselben seyn, d. h. für sie würde jedes Intervall der Zeit verschwinden." Ritter sucht dann zu zeigen, daß wir in der Welt ein Hemmendes und ein Gehemmtes zu unterscheiden hätten, mithin verschiedene Subjekte, denen verschiedene und entgegengesetzte Thätigkeiten in Wahrheit beigelegt werden dürften. Daher hätten wir eine Spaltung oder Entzweiung der Welt in verschiedene Subjekte anzunehmen, „welche einander hemmen, aber auch gegenseitig einander zu ihrer gemeinschaftlichen Entwickelung anregen, weil für die Vernunft keine Hemmung ohne Erregung ist." Ausdrücklich bemerkt dann Ritter (l. c. S. 445): „Die Hemmung, in der Entzweiung der Welt begründet, ist der Grund alles Mangels, alles Uebels in der Welt, auch des Bösen, sobald die Zurechnung der Thätigkeiten einer sittlichen Schätzung unterworfen werden kann." So unausweichlich oder nothwendig daher nach Ritter die im Werden der Welt möglichen Hemmungen zu wirklichen werden, so können, sollen und werden sie doch irgendwann vollkommen überwunden werden. Die Stelle, worin sich Ritter in diesem Sinne am prägnantesten ausspricht, ist zu bemerkenswerth, als daß sie hier fehlen dürfte. „Es ist freilich wohl (sagt Ritter l. c. S. 471) eine sehr verbreitete Lehre der gewöhnlichen Ansicht der Dinge, der alten Philosophie, daß die Vielheit der Dinge einen feindlichen Gegensatz unter ihnen nothwendig mache, daß aus ihr die Unvollkommenheit, der Mangel und der Streit der Gegensätze in der Welt hervorgehe und daß dies ohne Ende so bleiben müsse, weil es die Bedingung der Harmonie und der Schönheit der Welt sey, welche ohne die Gegensätze des Guten und des Bösen, der Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit, der Vernunft und der Unvernunft nicht seyn könnte; wir können aber in dieser Lehre nur eines der Vorurtheile erkennen, welche die alte Philosophie abgehalten haben die Möglichkeit des Zwecks, die Erreichbarkeit des Guten in der Welt in seiner ganzen Fülle anzuerkennen und deßwegen dazu fortgeschritten sind, an die Stelle der wahren Uebereinstimmung in der Welt nur die Fiktion einer zwiespältigen Harmonie zu setzen."

nicht immer nothwendig seyn sollen, und werden sie am Ende der Weltentwickelung (nicht des Weltbestandes) nicht nothwendig seyn, so können sie auch am Anfange derselben nicht nothwendig gewesen seyn, wiewohl sie sicher möglich waren. Liegt es nicht im Begriffe der Welt, unvollkommen und mit Störungen und Hemmungen behaftet zu seyn (und es kann in ihrem Begriffe nicht liegen, wenn sie dereinst vollkommen zu seyn vermag), so kann sie auch nicht unvollkommen aus der Hand Gottes hervorgegangen seyn, wiewohl die Freiheit von Unvollkommenheit am Anfang eine andere (unmittelbare, verlierbare, nicht fixirte) als am Ende (eine vermittelte, unverlierbar gewordene, fixirte) seyn kann. Die Vollkommenheit Gottes verlangt eine vollkommene Welt als seine vollkommene Schöpfung und folglich kann die Welt nicht anders als vollkommen aus der Hand Gottes hervorgegangen seyn. Aber die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt kann sehr wohl nur die Vollkommenheit des Anfangs der Welt gewesen seyn, so daß sie durch lauter vollkommene Stufen der Entwickelung zu ihrer End-Vollkommenheit fortschreiten konnte. Die Möglichkeit der Aufhebung, die Verlierbarkeit der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt und somit des Hindurchgangs durch Störungen und Hemmungen zum Wiedergewinn der nun aber unverlierbar gewordenen Vollkommenheit lag im Begriffe der Welt und mußte ihr also nothwendig zukommen. Ohne sie wäre keine Welt und folglich keine Freiheit in der Welt möglich gewesen. Hier tritt das große Princip der Freiheit, welches Sie anrufen, in seiner ganzen gewaltigen Bedeutung hervor, aber in einem viel tiefergreifenden Sinne, als Sie ihm beizulegen vermögen. Hier enthüllt es sich, daß die möglichen Störungen der Naturwelt ursprünglich nur von freien Wesen ausgehen können, und daß man mit Baader den geistigen Wesen einen Einfluß auf die selbstlosen Naturwesen zuschreiben muß, der dieselben je nach seiner Willensentscheidung für oder gegen Gott entweder in ihrer ursprünglichen Gesetzlichkeit und störungslosen Harmonie erhält und fixirt, oder sie in Unordnung, Störung und Hemmung hinauswirft, aber auch in seiner eigenen Läuterung, Rück-

kehr, Erhebung und Fixirung in Gott wieder von Gesetzwidrigkeit zu befreien und mit sich in Gott zu vollenden vermag. Nach diesen Grundsätzen ist die relative Ordnung, welche durch die Unordnungen unserer entstellten Welt hindurchblickt, nicht mehr die ursprüngliche, sondern eine secundäre, auf die Wiederherstellung und Vollendung der Welt angelegte äußere Ordnung. Gott überließ die gesunkene Welt nicht sich selbst, sondern baute aus ihr eine secundäre Ordnung auf, welche im Dienste des großen Princips der Freiheit die ganze Zeit hindurch dauern soll, um erst in der darauf zu erreichenden Vollendung der Dinge zu verschwinden.

Mit der Lehre von der aus der ewigen Vollkommenheit Gottes folgenden Vollkommenheit der Urschöpfung und der Möglichkeit der ohne Hervortreten moralischen und physischen Uebels erreichbaren Weltordnung war sich Baader bewußt, alle Philosophie des Alterthums und der Neuzeit im Princip überschritten und eine neue Aera derselben eingeleitet zu haben *).

Abgesehen von der berührten Streitfrage entwickeln Sie in dem 2. Capitel des dritten Abschnittes: die kosmologischen Beweise für das Daseyn Gottes, eine Fülle der trefflichsten Gedanken. Ich hebe daraus nur die zwei wichtigen Punkte hervor, daß Sie den Widerspruch zeigen, in welchen diejenigen fallen, welche pantheistisch die Welt aus der Wesenheit (Substanz) des Absoluten hervorgehen lassen, und daß Sie nachweisen, daß der unbedingten Kraft Gottes nur eine unbedingte, d. h. schöpferische Thätigkeit entspreche.

Im vierten Abschnitte Ihrer Schrift fassen Sie Alles zusammen, was Gott als nothwendige Voraussetzung der Naturwissenschaft selbst erscheinen läßt. In den sechs Capiteln: 1) All-

*) Das angeführte Werk von Keerl dürfte wohl der bedeutendste Versuch seyn, auf theologischem Gebiete die bemerkte Grundlehre als im Inhalte der h. Schrift begründet durchzuführen. Ist dieses Werk auch nur ein Versuch, so ist es doch jedenfalls großartig angelegt und mit Geist und vielseitiger Kenntniß unternommen. Seiner Vollendung darf mit gespannter Erwartung entgegengesehen werden.

gemeine Principien wissenschaftlicher Erkenntniß, 2) Logische Bedingungen der naturwissenschaftlichen Erkenntniß, 3) Gott als die unterscheidende schöpferische Urkraft die erkenntnißtheoretische Voraussetzung der Naturwissenschaft, 4) die Freiheit als Bedingung der naturwissenschaftlichen Erkenntniß, 5) die Willensfreiheit und das Princip der Causalität, 6) Gott als ethische Voraussetzung der naturwissenschaftlichen Erkenntniß, tragen Sie eine Fülle von Gedanken vor, die mir überall bedeutsam und tiefeingreifend erscheinen, nur daß auch hier jene schwere und folgenreiche Differenz wieder hervortritt, welche ich oben berührt habe.

Indem ich mich zu dem fünften (und letzten) Abschnitt Ihrer Schrift wende, in welchem Sie eine speculative Erörterung der Idee Gottes und seines Verhältnisses zur Natur und Menschheit ausführen, muß ich bekennen, daß ich nicht bloß die Schärfe und Klarheit, sondern auch die Tiefe und den Reichthum der Gedanken bewundere, welche Sie in diesem Abschnitte dargelegt haben. Sie erledigen diesen Abschnitt in vier Capiteln: 1) Das Wesen Gottes an und für sich, 2) Gott in seinem Verhältniß zur Welt, 3) das Verhältniß Gottes zur Menschheit und zum menschlichen Wesen, 4) Gott als Grund und Quell unseres Glaubens an ihn.

Unstreitig sind Sie im Rechte mit der Behauptung, daß unsere forschende Vernunft zu dem Begriffe einer schöpferischen, nicht nur die Beschaffenheit (Form) der Dinge bestimmenden, sondern sie selbst setzenden Urkraft hingedrängt werde. Sie sind gewiß auch mit der Behauptung im Rechte, daß die Annahme nichts helfe, daß die Urkraft zugleich (noch dazu) Urfubstanz oder Urmaterie sey, und aus sich selbst, aus ihrer eigenen Substanz die Dinge der Welt gebildet habe. Müßte Baader's Lehre von der Natur Gottes oder in Gott so verstanden werden, daß sie eine Materie (einen Stoff) in Gott bezeichne, woraus Gott die Welt gemacht oder welche er zur (Natur-) Welt umgewandelt habe, so müßte ich die Zustimmung zu dieser Lehre ablehnen. Ich kann indessen nicht zugeben, daß wenn Baader von einer

Natur in Gott spricht, er darum in Gott neben der Geistessubstanz eine Naturſubstanz gesetzt und Gott als ein aus Geist und Natur Zusammengesetztes gefaßt wissen will, sondern Gott ist ihm ein und dasselbe Wesen (einwesig), dieselbe göttliche Substanz, die Urgeist ist, ist Urnatur, nur in verschiedenen Regionen ihres Wesens. Gott könnte in seiner höhern Region nicht Geist seyn, wenn er in seiner niedern nicht Natur wäre, und er könnte in seiner niedern nicht Natur seyn, wenn er nicht in seiner höhern Geist wäre. Der göttliche Geist ist nur als Herr seiner Natur vollendeter kraftvoller Geist. Er könnte so wenig schaffen, wenn er nur Geist, naturloſer Geist, als wenn er nur Natur, geistlose Kraft wäre. Daraus folgt aber nicht, daß er in der Schöpfung seinen Geist oder seine Natur oder beide zur Welt verwendete oder irgendwie zur Welt entließe. Ist Gott die Urkraft, wie Sie einräumen, so ist er auch die Urnatur, denn die Natur ist nichts als die Kraft und Erscheinung der Kraft. Wenn Sie selbst Gott die schöpferische Urkraft nennen und von einer Naturseite Gottes sprechen, so scheinen Sie mir ziemlich genau in demselben Sinne die Urnatur in Gott zu statuiren wie Baader. Aus dem Gesagten folgt von selbst, daß ich mit Ihnen weder Lotze's, noch Fichte's Schöpfungslehren zustimme, und Fechner's Schöpfungslehre wird ebensowenig angenommen werden können.

Vortrefflich zeigen Sie, daß es kein Vortheil für das Verständniß von Natur und Welt gewesen, das Subſtantialitäts-Verhältniß an die Stelle des Causalitäts-Verhältnisses zu setzen. Sie zeigen sehr gut, daß das Denkgesetz der Causalität mit logischer Nothwendigkeit die Annahme einer ersten, unbedingten, absoluten Ursache fordere, weil es sonst lauter Wirkungen ohne Ursache geben würde. Mit der einen einleuchtenden Nachweisung, daß es nothwendig mehrere unterschiedliche Subſtanzen geben müsse, weil die Wirkungen der absoluten Ursache, um Wirkungen zu seyn, von ihr selbst verschieden und dann gewiß auch subſtantiell von einander verschieden seyn müssen, stürzen Sie allen Spinozismus und verwandte Subſtantialitäts-Philoſophie.

Ich stimme Ihrer Behauptung, daß Gott nicht als Weltgeist oder Weltseele aufzufassen sey, vollkommen zu, wenn ich auch die Verbürgung dieser Behauptung nicht mit Ihnen in der atomistischen Naturanschauung finden kann. So bestimmt Sie den Unterschied Gottes und der Welt hervorheben, so räumen Sie doch ein, daß das göttliche und das menschliche Denken weder schlechthin einerlei, noch schlechthin verschieden seyn können. Sie suchen die Differenz ganz richtig in dem Unterschiede des Unbedingten und des Bedingten, erklären aber das Wie dieses Unterschiedes, d. h. „wie es denkbar sey, daß die Welt Gedanke Gottes, vom geistigen Wesen Gottes gesetzt, und doch der Inhalt dieses Gedankens ein vom göttlichen Wesen verschiedenes Seyn und Wesen ausdrücke, ja nicht bloß ausdrücke und im Bewußtseyn Gottes darstelle, sondern zugleich diesem Seyn und Wesen immanent und mit ihm Eins sey" für unbegreiflich. Allerdings, wenn alles Wie in letzter Instanz uns unbegreiflich ist, so wird um so mehr auch gerade dieses Wie uns unbegreiflich seyn. Aber es hebt dies Ihre Behauptung nicht auf, daß Gott mit der Schöpfung der Welt ein Produkt setze, das als Produkt von Gott unterschieden ist und seyn muß, das aber als Kraft überhaupt zugleich Eins mit der schöpferischen Kraft Gottes ist. Dieses Ergebniß, welches den reinsten Theismus im Sinne des Panentheismus ausdrückt, wird gleichwohl voraussichtlich von den Deisten (z. B. den Herbartianern) der Neigung, ja selbst der Identität mit dem Pantheismus, und von den Pantheisten der Neigung wenn nicht der Identität zum und mit dem Deismus beschuldigt werden. Gerade dies aber dürfte eine gute Probe seiner Wahrheit seyn.

Wenn Sie weiterhin eine der Formen des Pantheismus als diejenige bezeichnen, welcher die Welt ein bloßes Spiel des Setzens und Insichzurücknehmens, des Sicherschließens (Emanirens — Ueberfließens — Sichentlassens) der Einheit in eine Schiedlichkeit und Mannigfaltigkeit, die sich selber aufhebt, Selbstdiremtion des Absoluten, die zugleich Selbstvermittlung zur Einheit, Herstellung der Identität ist, und als Vertreter dieser Lehre

Plotin, J. Böhme und Hegel nennen, so kann ich nicht zugeben, daß Böhme hierher gehöre. Die (pantheistische) Weltanschauung Plotin's und Hegel's ist unter allen Umständen nicht die Böhme's. Rücksichtlich Böhme's kann die Frage nur die seyn, ob seine Lehre, wie Viele behaupten, eine der Formen des Geistespantheismus sey, die zwar die gewordenen Seelen oder Geister als unvergänglich (persönlich unsterblich) auffassen, aber doch als aus der Substanz Gottes geschaffen sie für gleichen Wesens mit Gott erklären, oder ob sie, wie Baader, Hamberger und ich behauptet haben, ächter Theismus, der unausweichlich Panentheismus ist, sey. Ich will nicht leugnen, daß Böhme öfter Ausdrücke gebraucht, welche die erste Auslegung zu begünstigen scheinen. Allein er sagt doch ausdrücklich, daß aus dem rein göttlichen Wesen keine Creatur hervorgehen könne (Gnadenwahl 8, 45), daß im Herzen und Licht Gottes nichts geschaffen werden könne (Drei Princ. 10, 41), womit er nichts Anderes sagen will, als daß Gott sich nicht in der Schöpfung aufgebe, die Substanz Gottes sich nicht zur Welt entäußere, und seine Intention war sicher keine andere, als einen Panentheismus zu lehren, der als ächter Theismus den Pantheismus und Deismus gleicherweise widerlegen sollte. Ich kann nur finden, daß Sinn und Geist der Böhme'schen Lehre, rücksichtlich der Frage nach dem Verhältnisse Gottes zur Welt, ganz derselbe ist, in welchem Sie sagen: „Sonach aber ist die Welt nicht außer und neben Gott, sondern in Gott; es giebt kein Jenseit und Diesseit Gottes und der Welt, sondern der allgegenwärtige Gott ist *ebensosehr* immanent in der Welt wie transscendent über ihr; in ihm lebt und webt die Welt, die Natur wie jedes einzelne Wesen, von ihm geht aus was wird und geschieht, und durch ihn ist vermittelt das allgemeine wie jedes einzelne Leben und Streben, Wirken und Handeln. Und doch ist Er zugleich der Eine, ewige und unendliche, wesentlich verschieden von der Vielheit der zeitlichen und endlichen Wesen der Welt."

In dem 2. und 3. Capitel dieses Abschnittes findet sich ein großer Reichthum trefflicher Gedanken. Aus dem dritten

Capitel hebe ich die wichtige Nachweisung hervor, daß jede pantheistische Weltanschauung Gott unvermeidlich in einen Proceß des Werdens verwickeln muß, in welchem er selbst erst zu Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn, zu Verstand und Vernunft allmälig gelangt und somit unmöglich den Proceß der Weltbildung mit Vernunft und Weisheit anlegen, unmöglich in ethischem Sinne ihm Ziel und Zweck setzen konnte. Aus dieser Nachweisung folgt von selbst Ihre weitere Behauptung, daß keine pantheistische Weltanschauung sich selbst zu explicíren vermöge, ohne die Freiheit und das Gefühl des Sollens ihrer Wahrheit und Realität zu berauben und damit die Grundlagen aller Sittlichkeit zu zerstören. Aber von kaum geringerer Bedeutung ist Ihre nicht minder gelungene und evidente Nachweisung, daß für Gott das Seyn kein gegebenes, an sich bestimmtes seyn könne, daß folglich auch das Seyn der Welt für Gott kein gegebener an sich bestimmter Stoff ist, sondern daß die Welt (ursprünglich) nur ist wie Gott sie denkt, setzt und bestimmt. Mit dieser Nachweisung ist zugleich jeder absolute Dualismus, auch der von Seite der Welt betrachtet pluralistische Dualismus Herbart's ausgeschlossen. Im Verlaufe dieser Untersuchungen berühren Sie auch die Möglichkeit der Vergeistigung (Verklärung) des Materiellen. Ich will hier nicht untersuchen, ob die atomistische Weltanschauung mit der Möglichkeit der Vergeistigung des Materiellen vereinbar ist. Jedenfalls dürfte diese Vereinbarkeit nicht sonderlich einleuchtender werden dadurch, daß Sie den Atomen innere Veränderlichkeit zuschreiben. Merkwürdigerweise findet Taute die Vergeistigung des Materiellen mit den Realen Herbart's nicht unvereinbar, was ich übrigens weniger bestreiten würde, wenn ich nur die Herbart'schen Realen überhaupt denkbar finden könnte. Jedenfalls ist es bemerkenswerth, daß sich so verschiedene Denkweisen gleichsehr zu dem Gedanken der Möglichkeit der Vergeistigung des Materiellen hingedrängt finden. Es ist nur sonderbar, daß sie von diesem Punkte aus nicht zu dem doch unausweichlichen Rückschlusse gelangen, daß die materielle Existenzweise der Natur, wie nicht ihre einzig mögliche, so auch ge-

wiß nicht ihre normale und ursprüngliche Existenzform gewesen seyn könne.

Bestimmter übrigens könnte die Einräumung möglicher Vergeistigung des Materiellen nicht wohl verlangt werden als durch Ihre Lehre von der Nothwendigkeit, daß die Verwirklichung des göttlichen Zwecks der Weltschöpfung, die schließliche geistig-ethische Einigung der Creatur mit Gott, erreicht werde. Denn dies schließt ein, daß, wie Sie selbst (S. 592) sagen, in der Einigung der creatürlichen Geister mit Gott zugleich die Natur mit ihm Eins wird, dies aber ist nur möglich, wenn die Natur vergeistigt wird. Daher räumen Sie auch schließlich (S. 602) ein, daß der Uebergang in ein anderes Daseyn nicht als ein abstrakt geistiges gefaßt werden soll, sondern seine physische (organische) Unterlage haben muß, und daß der neue Leib, mit dem die Seele sich bekleidet, nach Gestalt und Beschaffenheit abhängig seyn wird von derjenigen Bildung und charakteristischen (intellektuellen wie ethischen) Bestimmtheit, welche die Seele während ihrer irdischen Laufbahn gewonnen hat und in das neue Daseyn mit hinübernimmt.

Gleichwohl lehren Sie keine dereinstige totale Weltvollendung, weder wie sie Baader, noch wie sie Ritter behaupten zu sollen glauben. Nach Ihnen soll vielmehr Gott zwar mit jedem einzelnen Wesen irgendwann seinen Zweck der Vollendung erreichen, aber die Weltentwickelung soll zugleich eine unendliche (endlose) seyn, „indem sie fortwährend die immer neu entstehenden geistigen Wesen der Welt zu dem unendlichen Geisterreiche hinführt, dessen Centrum die Liebe Gottes und ihre Seligkeit ist.“ Hiernach würde also die Schöpfung von geistigen Wesen (und unausweichlich dann auch von Atomen, wiewohl Sie davon nichts sagen) ewig, d. h. zeitlich endlos fortgehen und der Zahl nach nie geschlossen seyn, und es versteht sich nach Ihren Voraussetzungen, daß auch die irdische (materielle) Naturwelt mit allen ihren Unvollkommenheiten, Eitelkeiten, Leiden, Schmerzen, Drangsalen, Häßlichkeiten und Verzerrungen ꝛc. ewig (endlos) fortdauern würde, nur so, daß aus ihr die neu entstehenden geistigen Wesen

ſtetig fort in höhere Regionen übergehen und emporgehoben würden. Ob auch die natürlichen Weſen (die dann wohl durch immer andere neugeſchaffene Atome und deren durch Lebenskräfte gebildete Geſtaltungen erſetzt werden müßten) in höhere Regionen Aufnahme finden würden, wird nicht geſagt und ſcheint auch nicht ſtatuirt zu werden, obgleich man nicht ſieht, wie alsdann Gott mit allen geſchaffenen Weſen ſeinen Zweck der Vollendung erreichen ſoll. Mit dieſer Lehre gerathen Sie unausweichlich in Widerſprüche. Auch muß man ſich wundern, daß Sie, ſonſt der Gegner der „ſchlechten" Unendlichkeiten, hier ſelber einer „ſchlechten" Unendlichkeit verfallen.

Im vierten (und letzten) Capitel des vierten Abſchnittes: Gott als Grund und Quell unſeres Glaubens an ihn entwickeln Sie eine Fülle der trefflichſten Gedanken. Ich ſcheide von Ihrer ausgezeichneten Schrift mit dem Bekenntniſſe, reiche Belehrung und vielſeitige Anregung von ihr empfangen zu haben.

Antwort

von

H. Ulrici.

Empfangen Sie vor Allem, hochverehrter Herr College, meinen herzlichſten Dank für Ihre ſo eingehende und anerkennende Beurtheilung meines neueſten Werks. Ich bin weit entfernt, mir das Lob, das Sie mir ſpenden, in ſeinem ganzen Umfange anzueignen. Ich erkenne darin vielmehr theils die Einwirkung des perſönlichen Wohlwollens, das Sie trotz des Mangels perſönlicher Bekanntſchaft für mich hegen, theils den Ausdruck der gleichen Richtung des Geiſtes und verwandter wiſſenſchaftlicher Beſtrebungen, die uns innerlich verbinden. Unſre Gegner und Widerſacher werden ohne Zweifel nicht ſo günſtig, vielleicht ſehr abweichend über mein Buch urtheilen. Andrerſeits ſind Sie ein in jeder Beziehung ſo competenter Richter in Sachen der Philoſophie, daß ich aus Ihrem Beifall doch einige Hoffnung ſchöpfe, mein Buch werde ſeinen Zweck, Religion und Sittlich-

keit nicht nur vor den Folgen des überhandnehmenden Materialismus und Sensualismus zu schützen, sondern auch eine mit den Ergebnissen der neuern Naturwissenschaft zusammenstimmende und doch in ihrem Kern ideale, religiös-sittliche Weltanschauung anzubahnen, nicht ganz verfehlt haben. —

Meine Hoffnung ist indeß, namentlich in letzterer Beziehung, keine sehr zuversichtliche. Denn in einem Hauptpunkte, in welchem ich die neuere Naturwissenschaft mit der Philosophie in Einklang zu bringen oder vielmehr den anscheinenden Zwiespalt zwischen beiden zu lösen gesucht habe, sprechen Sie meiner Bemühung den erstrebten Erfolg entschieden ab. Es handelt sich, wie Sie leicht errathen werden, um den vielbesprochenen Atomismus, von dem die Naturwissenschaft nicht lassen wird und kann, und an dem daher alle Naturforscher mit derselbigen Zähigkeit festhalten, mit welcher die meisten Philosophen ihn bekämpfen. Meinem Versuche, die Berechtigung desselben auch philosophisch zu erweisen, setzen Sie den Einwurf entgegen, daß ich dabei theils mich selbst in Widersprüche verwickelt, theils die der atomistischen Grundansicht anhaftenden Widersprüche nicht zu beseitigen vermocht habe. Der erste Theil dieses Einwandes beruht indeß wohl nur auf einem Mißverständniß, das ich ohne Zweifel selbst durch die Unklarheit meiner Darstellung verschuldet habe. Ich habe nirgend behauptet, weder daß das Atom an sich undenkbar sey noch daß die naturwissenschaftliche Grundanschauung der Atome als der einfachen, untheilbaren Elemente aller Körperlichkeit (Materie) von diesem Vorwurf betroffen werde. Ich habe vielmehr nur bemerkt (S. 332), daß „so lange die Naturwissenschaft das Atom nur als den kleinsten, einfachsten, schlechthin unwahrnehmbaren Theil des Körpers fasse, sie eben damit selbst das Atom für undenkbar erkläre. Denn in dieser Fassung sey das Atom kein Begriff, — — und folglich, wenn überhaupt, nur in der Form der Anschauung denkbar. Aber auch die innere Anschauung vermöge das schlechthin Kleinste, Einfachste nicht zu erfassen, ebenso wenig als die äußere Wahrnehmung, weil sie niemals sicher sey, ob es das Kleinste und

Einfachste sey, ob nicht noch Kleineres und Einfacheres möglich sey." Damit wollte ich andeuten, daß allerdings die bisherige naturwissenschaftliche Begriffsbestimmung der Atome einer Berichtigung bedürfe, wenn vom Atomismus wissenschaftlich (philosophisch) die Rede seyn solle. Und darum füge ich hinzu: „Jener Einwand dürfte unwiderleglich seyn, so lange die Naturwissenschaft nicht nachzuweisen vermag, daß ganz abgesehen von Groß und Klein, von verschiedenen Graden der Zusammengesetztheit und Einfachheit ꝛc., einfache Grundelemente überhaupt [begrifflich] für alle materiellen Dinge und sinnlichen Erscheinungen vorausgesetzt werden müssen." Ich wollte damit sagen, daß es zunächst sich gar nicht darum handle, ob das Atom ein schlechthin Kleinstes, noch ob es überhaupt groß oder klein, wahrnehmbar oder unwahrnehmbar sey, noch auch ob es verschiedene Grade der Zusammengesetztheit und Einfachheit gebe und das Atom als das Einfachste anzusehen sey, sondern daß es vor Allem darauf ankomme, die naturwissenschaftliche Grundanschauung der Atome als der einfachen, untheilbaren Grundelemente aller materiellen Dinge wissenschaftlich zu rechtfertigen. Diese wissenschaftliche Rechtfertigung suche ich selber im Folgenden zu liefern, indem ich zunächst den Haupteinwand gegen jene Grundanschauung widerlege, den Einwand nämlich, daß wenn die ausgedehnten Körper aus Atomen als ihren einfachen Elementen (Ur-Theilen) bestehen sollen, jedes Atom selber eine wenn auch noch so geringe Ausdehnung haben müsse, als ausgedehnt aber nicht für einfach, nicht für untheilbar erachtet werden könne, weil jedes Ausgedehnte, jede extensive Größe als solche auch als schlechthin (in's Unendliche) theilbar gedacht werden müsse. Diesen oft wiederholten Einwurf suche ich zu beseitigen durch den ausführlichen Nachweis, daß er auf einer Verwechselung der Begriffe, einer μετάβασις εἰς ἄλλο γένος beruhe, indem er das, was nur vom reinen bloßen (abstracten) Quantum begrifflich gelte, auf die reellen Dinge und deren Elemente (Theile) übertrage, die doch keine bloßen Quanta seyen; und daß es daher durchaus kein Widerspruch sey, ausgedehnte Atome, d. h.

Dinge anzunehmen, die wenn sie bloße Quanta wären, allerdings als unendlich theilbar anzusehen seyn würden, die aber, weil sie keine bloßen Quanta, sondern zugleich bestimmte Qualia sind, um dieser ihrer Qualität willen für untheilbar zu erachten seyen. Demnächst suche ich positiv darzuthun, daß es in der That solche einfache, trotz ihrer Ausgedehntheit untheilbare Grundelemente als die letzten Ur-Theile aller körperlichen Dinge geben und ihr reales Daseyn trotz ihrer Unwahrnehmbarkeit angenommen werden müsse. Ich stütze diesen Nachweis auf den logischen Begriff des Ganzen und auf die allgemein anerkannte Thatsache, daß jeder Körper, jede materielle Masse, weil als zusammengesetzt, in Theile zerlegbar, eben damit als ein Ganzes erscheint, von dem gelten muß, was der logische Begriff des Ganzen fordert. Und demgemäß behaupte ich, daß jeder wahre wirkliche Theil, jeder Theil rein als solcher untheilbar seyn müsse. In der That leuchtet ja von selbst ein, daß ein Theil, der selbst wieder theilbar ist und Theile unter sich begreift, in Wahrheit kein Theil, sondern ein Ganzes ist, und daß ein Ganzes, welches aus solchen Theilen bestände, in Wahrheit nicht aus Theilen, sondern aus Ganzen bestände. Ein solches Ganzes aber ist eine logische Unmöglichkeit, weil eine contradictio in adjecto. Denn bei einem Ganzen, das nicht aus Theilen, sondern selbst wieder aus Ganzen bestände, fällt offenbar der Unterschied zwischen dem Theile und dem Ganzen hinweg. Eben damit aber fällt das Ganze selbst hinweg. Denn das Ganze ist nur Ganzes, sofern es Theile hat und von jedem Theile unterschieden *ist*: das ist die Grundbestimmung seines Begriffs, mit der es steht und fällt. Der Unterschied aber zwischen dem Ganzen und dem Theile — abgesehen von den Nebenbestimmungen der Größe, der Art der Verbindung ꝛc., — der Unterschied zwischen Ganzen und Theil rein als solchen besteht nur darin, daß das Ganze theilbar, der Theil dagegen, weil als solcher nicht Ganzes, untheilbar ist. Ueberall also, wo wir die Theile eines Ganzen noch weiter theilen können, müssen wir nothwendig annehmen, daß wir auf seine wahren wirklichen Theile noch gar nicht ge-

kommen sind. Die wahren wirklichen Theile, die Ur-Theile, sind nothwendig einfach und untheilbar.

Von diesem Ergebniß aus gehe ich noch einen Schritt weiter und behaupte, daß demnach auch jedes Quantum, so bald es als ein Ganzes erscheint oder gefaßt wird, also jede bestimmte Größe und mithin auch jede bestimmte Raumgröße (Ausdehnung) aus letzten, einfachen, nicht weiter theilbaren und doch noch ausgedehnten Theilen bestehen müsse, — kurz daß die Theilung in's Unendliche nur von dem Quantum-überhaupt, d. h. von der Größe als reiner bloßer Größe, von der völlig unbestimmten Größe gelte. Lassen Sie mich diesen Punkt noch etwas weiter ausführen, als in meinem Buche geschehen ist. Zunächst leuchtet ein, daß wenn wir den obigen Satz leugnen, wir uns in unlösbare Widersprüche verwickeln. Denn bestände jede bestimmte gegebene Raumgröße aus unendlich vielen, weil in's Unendliche theilbaren Raumtheilen, so hätte Zeno offenbar Recht, wenn er behauptete, daß Achilles die Schildkröte, so gering auch ihr Vorsprung seyn möge, in keiner noch so großen Zeit einzuholen vermöge, weil eine unendliche Vielheit von Raumgrößen nur in einer unendlichen Zeit sich durchmessen lasse. In der That fiele damit jede quantitative Unterschiedenheit hinweg: das Sandkorn wäre so groß als das Universum; denn jedes von beiden bestände in derselben (unendlichen) Vielheit von Raumtheilen. Der Begriff der Größe und insbesondere der Raumgröße ginge mithin an diesem innern Widerspruch in sich selbst zu Grunde. Man wird dieß vielleicht zugeben, aber gegen meine obige Behauptung einwenden: auch jede bestimmte Größe, z. B. die Zahl 5, lasse sich doch in's Unendliche theilen; denn wir thun es ja selber täglich, wir sprechen ja allgemein von $^5/_{100}$, $^5/_{1000}$ u. s. w. Ich leugne das natürlich nicht. Allein der Einwand ist im Grunde nur eine Bestätigung meiner Behauptung. Denn fassen wir die Zahl 5 streng und genau als das, was sie ist und besagt, so ist sie die Summe von fünf Einern, das Ganze, zu dem eine bestimmte Anzahl von Einern zusammengefaßt ist. Als dieses Ganze aber läßt sie sich nicht in's Unendliche, son-

dern nur in die 5 Einer, d. h. in die 5 Theile aus denen sie besteht, zerlegen, weil sie als dieß Ganze keine andern als nur diese 5 Theile hat. Wenn wir sie dennoch durch 10, 100 u. s. w. *dividiren*, so ist dieß dadurch gerechtfertigt, daß es uns allerdings freisteht, jede quantitative Einheit und also auch jeden jener fünf Einer, sofern sie bloß quantitative Einheiten sind, als ein Ganzes und damit als weiter theilbar zu fassen. Aber indem wir dieß thun, fassen wir die Eins nicht als ein bestimmtes Ganzes, nicht als eine bestimmte Summe — denn worin bestände die Anzahl der Theile, die in der Eins zusammengefaßt wären? — sondern wir fassen sie als bloßes Quantum-überhaupt, als völlig unbestimmte Größe (Summe). Als solche läßt sie sich denn freilich in's Unendliche, d. h. in's Unbestimmte, *beliebig* dividiren, weil sie, so gefaßt, von keiner andern Größe unterschieden ist, sondern mit dem allgemeinen formalen Begriff der Quantität-überhaupt als bloßer Unterscheidungsnorm in Eins zusammenfällt. — Die continuirlich-extensive Größe, unter deren Begriff die Raumgröße fällt, läßt sich als continuirliche gar nicht theilen: denn in und kraft ihrer Continuität hat sie keine Theile. Wenn wir sie dennoch als theilbar betrachten, so fassen wir sie eben damit implicite als zusammengesetzt aus kleineren extensiven Größen. Dazu sind wir wiederum insofern berechtigt, als jede extensive Größe als bloße Größe *dasselbe ist* was die andere, und mithin auch unbeschadet ihrer Identität mit andern verbunden, also auch aus andern zusammengesetzt seyn oder als so zusammengesetzt betrachtet werden kann. Aber indem wir die continuirliche Größe so betrachten, fassen wir sie vielmehr als discrete Größe, als Zahl. Und *ist die gegebene* extensive Größe eine bestimmte, so ist sie, als zusammengesetzt (discret) gefaßt, nothwendig auch eine bestimmte Zahlgröße, die eine bestimmte Anzahl von Einern (Theilen) hat und nur in diese Einer sich theilen läßt, d. h. von ihr als bestimmter Zahlgröße gilt ganz dasselbe was wir oben von der *bestimmten* Zahlgröße der 5 und damit von jeder bestimmten Zahlgröße nachgewiesen haben.

Sie haben die Richtigkeit dieser Deduction nicht bestritten. Hat sie aber ihre Richtigkeit, so glaube ich damit die Grundanschauung der naturwissenschaftlichen Atomistik, die Annahme der Atome als einfacher untheilbarer Grundelemente (als letzter Ur-Theile) aller materiellen Dinge, gerechtfertigt zu haben. Denn eben damit ist ja die Nothwendigkeit dieser Annahme dargethan und zugleich der Begriff des Atoms festgestellt. Dieser Begriff ist vollkommen denkbar; und selbst die innere Anschauung kann keine Schwierigkeit haben, sich letzte, einfache, zwar unwahrnehmbar kleine, aber doch noch ausgedehnte Elementartheile der verschiedenen Körper vorzustellen. Dieser Begriff berührt auch noch gar nicht die Frage nach dem Verhältnisse von Stoff und Kraft. Ob die Atome rein dynamisch als bloße Centra von Kräften zu fassen seyen oder ob an ihnen — wie die meisten Naturforscher behaupten — noch ein stoffliches Element als bloßer Träger der Kräfte zu unterscheiden sey, kann füglich dahin gestellt bleiben: genug, die naturwissenschaftliche Thatsache und der logische Begriff fordern übereinstimmend und unabweislich die Annahme solcher einfachen Ur-Theile als der ersten primitiven Elemente, aus denen die Körper ursprünglich gebildet worden. Auf diesen Begriff der Atome basire ich meinen ersten Beweis für das Daseyn Gottes als der die Atome schöpferisch setzenden Urkraft. Den Beweis selbst tasten Sie nicht an; Sie bemerken nur, daß er seine Kraft verliere, wenn seine Prämisse, das Daseyn von Atomen nach der naturwissenschaftlichen Auffassung derselben, undenkbar sey. Sollte es mir gelungen seyn, diesen Einwand durch die obigen Bemerkungen widerlegt zu haben, so dürfte ich wohl annehmen, daß damit auch jener Beweis für das Daseyn Gottes gerettet sey.

Doch nein; dieser Annahme widerstreitet Ihre spätere Bemerkung, daß nicht nur die naturwissenschaftliche Auffassung, sondern auch derjenige Begriff der Atome, den ich selbst im weiteren Verlauf meiner Schrift näher entwickele, an Widersprüchen leide und ebenso undenkbar sey als das Atom in der gewöhn-

lichen naturwissenschaftlichen Auffassung. Dieser Ihr Einwand ist umso bedeutsamer, als meine nähere Entwickelung des Atombegriffs zugleich die wichtige Frage nach dem Begriffe und dem Verhältnisse von Stoff und Kraft betrifft. Es leuchtet nämlich von selbst ein, daß weder die Naturwissenschaft noch die Philosophie bei der obigen ganz allgemein gehaltenen Begriffsbestimmung der Atome als der ersten einfachen Grundelemente aller Körperlichkeit stehen bleiben kann. Denn sind sie diese Grundelemente, so muß durch sie auch alle Veränderung und Bewegung, alles Werden, Entstehen und Vergehen in der Natur vermittelt und bedingt seyn. Sie müssen mithin entweder selbst mit den dazu erforderlichen Kräften ausgestattet seyn, oder zu derjenigen Kraft, von der die Veränderungen ꝛc. ausgehen, in einer bestimmten Beziehung stehen. Die Naturwissenschaft entscheidet sich mit Recht für die erste Alternative, da sich zeigt, daß nicht nur die Körper, sondern auch die einfachen chemischen Stoffe stets in ganz bestimmter Weise bestimmte Wirkungen üben, sobald sie mit andern Stoffen zusammenkommen; sie meint nur, daß die Kräfte an einem Stoffe haften, von einem Stoffe getragen und gehalten werden müssen. Dem gegenüber suche ich nun darzuthun, daß der s. g. Stoff überall nichts andres sey als die Widerstandskraft (der Trägheitswiderstand) mit ihrer bestimmten extensiven und intensiven Größe, und daß daher die Atome rein dynamisch als Centra von Kräften zu fassen seyen, deren Mittel- und Einigungspunkt die Widerstandskraft sey und deren (Raum erfüllende — Körper bildende) Ausdehnung in der bestimmten extensiven Größe eben dieser Kraft bestehe. Meine Beweisführung selbst beanstanden Sie wiederum nicht. Aber Sie werfen ein: damit sey das Problem noch nicht gelöst. Denn einerseits treffen das Kraftatom, nur in andrer Weise, dieselben Widersprüche, welche dem Stoffatom entgegenständen, andrerseits treten noch neue, andre hervor. Von diesen mannichfaltigen Widersprüchen machen Sie indeß nur den einen geltend, daß „das Kraftatom von dem Augenblick seines Geschaffenseyns an in alle Ewigkeit dasselbe (unauflösliche) Atom bleiben und doch in Ewigkeit die Fähigkeit

besitzen solle, innere Veränderungen einzugehen. Ein innerlich veränderliches Atom, eine Kraft als Centrum innerlich mannichfaltiger Kräfte, die der Veränderung, also wohl der Mehrung und Minderung, mindestens der Steigerung und der Abnahme fähig sey, erscheine als ein unausgleichbarer Widerspruch. Denn danach müsse in jedem Atom ein unveränderliches Centrum und eine veränderliche Peripherie von Kräften unterschieden werden, und damit entstehe eine Kluft zwischen den beiden Seiten des Atoms, die sich nicht ausfüllen lasse." — Da ich die anderweitigen Widersprüche, auf die Sie hindeuten, nicht zu entdecken vermocht habe, so muß ich sie unberücksichtigt lassen. Aber auch in Dem, was Sie ausdrücklich als Widerspruch bezeichnen, kann ich das Widersprechende nicht auffinden. Denn gesetzt auch, wir müßten annehmen — was aber noch in Frage gestellt werden kann, — daß die Centralkraft des Atoms unveränderlich, die übrigen Kräfte dagegen veränderlich, d. h. dem verändernden Einfluß andrer Kräfte unterworfen seyen, so scheint mir das keinen Widerspruch zu involviren, sobald die Centralkraft *nur darin* besteht, daß sie die übrigen Kräfte *eint* und *zusammenhält* und der Auflösung derselben Widerstand entgegensetzt. Ein logischer Widerspruch entsteht überall nur da, wo *demselben* Subjecte negativ entgegengesetzte Prädicate beigelegt werden. Das ist hier nicht der Fall. Was Sie als Widerspruch bezeichnen, geschieht daher täglich vor unsern Augen: jeder vegetabilische und animalische Organismus verändert sich beständig, und bleibt doch im Wesentlichen derselbe, weil die die Stoffe und Kräfte in bestimmter Form einigende und zusammenhaltende Kraft dieselbige bleibt. Ich kann auch nicht finden, daß erst noch eine Kluft auszufüllen wäre. Denn da die Centralkraft eine einigende, zusammenhaltende ist, so steht sie ja den übrigen Kräften nicht gegensätzlich gegenüber, sondern ist selber mit ihnen geeinigt, und kann unveränderlich ihre einigende Wirkung üben, weil sie als bloß *einigende* Kraft ja nicht an eine bestimmte Beschaffenheit der übrigen Kräfte dergestalt gebunden ist, daß sie zu wirken aufhören müßte, wenn diese Beschaffenheit sich ändert. — Allein

meine Meinung ist es gar nicht, daß die Centralkraft der Atome eine schlechthin unveränderliche seyn müsse. Als Kraft der Einigung und des Widerstands überhaupt, d. h. qualitativ muß sie allerdings dieselbe bleiben, weil das Atom in ihr besteht und auf ihr beruht. Das hindert aber nicht, daß sie nach Grad und Maaß sich ändern könne, wenn die mit ihr verbundenen Kräfte eine Veränderung erfahren. Ob die Veränderlichkeit oder die Unveränderlichkeit, der Centralkraft sowohl wie der übrigen Kräfte, anzunehmen sey, läßt sich a priori nicht entscheiden: vom allgemeinen Begriff des Atoms aus ist m. E. das Eine wie das Andre in dem angegebenen Sinne denkbar. Es kommt darauf an, für welche von beiden Alternativen die Thatsachen sprechen. Und von diesem Gesichtspunkte aus habe ich mich im weiteren Verlauf meiner Schrift (S. 584) für die Veränderlichkeit der Atome erklärt. Ich kann nicht finden, daß mit dieser Annahme die Unzerstörbarkeit der Atome in Widerspruch stehe. Denn die Unzerstörbarkeit ist ja ein nur negatives Prädicat, das ich bloß darum den Atomen beilege, weil die Zerstörung derselben ihre völlige Vernichtung involviren würde und weil ich es für undenkbar halte, daß Etwas zu schlechthin Nichts werde. Der Widerspruch, den Sie in jener Annahme finden, rührt vielleicht nur daher, daß Sie statt Unzerstörbarkeit „Ewigkeit" setzen, die ich den Atomen nirgend beigemessen habe. Denn mit diesem Begriff verknüpft sich allerdings naturgemäß die Vorstellung des Sichgleichbleibens, der Unwandelbarkeit und Beständigkeit. —

Da Sie in aller Atomistik unauflösliche Schwierigkeiten erblicken, so verwerfen Sie auch die Grundannahme der gegenwärtigen Geologie; wonach unsre Erde infolge einer außerordentlich hohen Temperatur ursprünglich in einem atomistischen (gasartigen) Zustande sich befunden habe, aus dem sie erst durch allmälige Erkaltung nach verschiedenen anderweitigen Revolutionen in ihre gegenwärtige Beschaffenheit übergegangen sey. Es versteht sich von selbst, daß sich über diese Hypothese noch streiten läßt. Sie bringen indeß keine bestimmten Einwände oder Ge-

gengründe vor, sondern machen es mir nur zum Vorwurf, daß ich, nachdem ich das Ungenügende der Laplaceschen Weltbildungshypothese dargethan, „doch schließlich die kosmologische Grundanschauung der Naturwissenschaft von einer ursprünglichen chaotischen Ausbreitung der Materie in unendlicher wahrhaft atomistischer Verdünnung und von einer Hervorbildung der Weltkörper aus ihr einräume." Allein diesen Vorwurf verdiene ich in der That nicht. Ich habe nirgend eine „chaotische Ausbreitung" der Materie eingeräumt; ich habe vielmehr (S. 269) nur die Annahme „eines ursprünglich gasförmigen Zustandes" aller Materie anerkannt, weil, wie mir scheint, Jeder dieser Annahme beipflichten muß, der die Grundzüge der Bildungs- und Entwickelungsgeschichte unsres Erdkörpers, wie sie von einem Buckland, L. von Buch, Beaumont, Lyell aufgestellt worden, zu widerlegen außer Stande ist und mithin gelten lassen muß. Ein „gasförmiger" Zustand ist aber keineswegs identisch mit einem „chaotischen" Zustande. Daß ein solcher nicht angenommen werden kann, glaube ich implicite durch meine Kritik der Laplaceschen Hypothese dargethan zu haben, indem ich damit zugleich nachgewiesen, daß überall eine ordnende, gliedernde, disponirende (göttliche) Macht den Proceß der Weltbildung geleitet haben müsse. Ich habe allerdings nicht ausdrücklich behauptet, daß diese leitende Macht auch auf die Disposition der Atome in den ausgeschiedenen ausförmigen Massen (der einzelnen Weltkörper) sich erstreckt haben müsse. Aber ich habe diese Behauptung nur darum unterdrückt, weil sie einerseits, wie mir schien, sich von selbst verstand, wenn einmal die leitende Thätigkeit Gottes in Beziehung auf den Weltbildungsproceß überhaupt dargethan war, und weil sie andrerseits an jener Stelle, wo es sich zunächst nur um die Darlegung und Kritik der kosmologischen Grundanschauung der Naturwissenschaft handelte, nicht gefordert war. Später, namentlich bei der Frage nach der Entstehung und Entwickelung der Organismen und bei der Erörterung des alle Bildungsprocesse (insbesondre auch der Weltkörper) bedingenden Princips der Centralisation, habe ich, wie mich dünkt, deutlich genug darauf

hingewiesen, daß auch die ursprüngliche Dispositiion der Atome keine schlechthin zufällige, chaotische gewesen seyn könne.

Ueber einen Nebenpunkt, in welchem wir anscheinend differiren, lassen Sie mich kurz hinweggehen, weil die Differenz im Grunde nicht besteht. Ich bin nicht der Meinung, daß der erste entscheidende Unterschied zwischen Pflanze und Thier auf der Verschiedenheit ihrer Nahrungsstoffe beruhe. Ich stimme nur Burmeistern bei, wenn er von diesem Unterschiede ausgeht, um nachzuweisen, daß „selbstbestimmbare Bewegung und Empfindung" als die „wesentlichen Kriterien" anzusehen seyen, durch welche die thierische Organisation von der vegetabilischen sich unterscheide (308). Denn da darüber gestritten worden, welche Unterschiedsmomente zwischen beiden als „wesentliche Kriterien" zu betrachten seyen, so kam es darauf an, einen Gesichtspunkt zu finden, von welchem aus die Frage sich entscheiden ließe. Und in dieser Beziehung halte ich noch immer dafür, daß jener von Burmeister aufgestellte Gesichtspunkt der relativ beste und zweckmäßigste ist. Nachdem aber von ihm aus die wesentlichen Unterscheidungsmerkmale festgestellt sind, wird man umgekehrt sagen müssen: Weil das Thier im Unterschied von der Pflanze selbstbestimmbare Bewegung und Empfindung besitzt und demgemäß seine Organisation — wie sich namentlich in der Contractilität der thierischen Gewebe zeigt — eine wesentlich andre ist, müssen auch seine Nahrungsmittel andre seyn und erscheint es zugleich befähigt und angewiesen, seine Nahrung sich selbst zu suchen. —

An den Begriff des Organismus und seine Bedeutung für das Seelenleben knüpft sich die nächste Frage, die Sie zur Sprache bringen: ob das Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn des Menschen an die Vereinigung der Seele mit dem Leibe dergestalt gebunden sey, daß es ohne dieselbe nicht fortzubestehen vermag. Hier räume ich in meiner Schrift zwar ein, daß physiologisch von einem solchen Fortbestehen nicht die Rede seyn könne, weil die unbestreitbarsten physiologischen Thatsachen dagegen sprechen, suche aber darzuthun, daß die Physiologie consequenter Weise nicht umhin könne, ihrerseits einzuräumen, daß nichtsdestoweni-

ger der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele und zwar nicht nur an die Fortdauer derselben nach dem Tode, sondern auch an die Umkleidung mit einem neuen Leibe und die Wiederherstellung des Bewußtseyns, einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit für sich habe. Diese Ansicht involvirt allerdings einen Zwischenzustand, in welchem die Seele infolge ihrer Trennung vom irdischen Leibe des Bewußtseyns verlustig geht und dasselbe erst wiedergewinnt, nachdem sie mit einem neuen Leibe in organische Verbindung getreten. Sie wenden dagegen ein: dieser Zwischenzustand könne nicht, wie von mir geschehen, mit einem Schlafzustande verglichen werden [warum nicht?], und „bei der damit der Seele zugeschriebenen Regungslosigkeit falle jede Möglichkeit hinweg, daß in ihr ein Trieb erwachen könne, sich in eine neue Leiblichkeit einzuführen." Allein von einer solchen „Regungslosigkeit" habe ich meinerseits nirgend gesprochen. Sie folgt auch m. E. keineswegs aus der Trennung der Seele von ihrem irdischen Leibe. Im Gegentheil, wenn angenommen werden muß, — wie ich im weitern Verlauf meiner Schrift darzuthun versucht habe und worin Sie mir wahrscheinlich beistimmen, — daß die Seele bei der Bildung und Gestaltung ihres irdischen Leibes wesentlich mitthätig ist und daß sie also an sich die Kraft und den Trieb besitzt, sich einen organischen Leib anzubilden oder ihm sich anzupassen, so ist nicht einzusehen, warum sie diese Kraft und diesen Trieb nicht auch nach der Trennung von ihrem irdischen Leibe besitzen und von neuem auszuüben im Stande seyn sollte. Ehe ich meine Ansicht aufgebe, müssen mir also doch erst die Gründe vorgelegt werden, aus denen die behauptete Regungslosigkeit folge. Indessen Sie bringen, wie es scheint, den ganzen Einwand nur vor zu Gunsten jener Hypothese, die, wie Sie bemerken, schon Fr. Baader und mit ihm Schelling, Steffens, Schubert, Carus ꝛc. aufgestellt und neuerdings mein verehrter Freund J. H. Fichte geistreich vertheidigt und näher zu begründen gesucht hat. Diese Hypothese hat, auch für mich, viel Ansprechendes, so daß ich bedaure, ihr nicht beipflichten zu können. Allein wissenschaftlich ist eine Hypothese nur zulässig,

wenn sie entweder von der Consequenz oder doch zur Erklärung gegebener wissenschaftlich feststehender Thatsachen gefordert ist. Ich vermisse den Nachweis solcher Thatsachen; ich sehe keine bestimmten, wissenschaftlich (auch von der Naturwissenschaft) anzuerkennenden Gründe, die uns berechtigten anzunehmen, daß die Seele bereits in und aus ihrem irdischen Leibe „den pneumatischen Organismus ihres jenseitigen Daseyns sich anbilde" und mittelst desselben befähigt sey, auch nach der Trennung vom irdischen Leibe ihr Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn perennirend festzuhalten. Ich finde im Gegentheil unbeantwortliche Schwierigkeiten in dieser Hypothese. Der Stoff, aus dem die Seele ihren pneumatischen Leib sich bildet, soll in ihrem gegenwärtigen irdischen Leibe bereits vorhanden seyn; gleichwohl ist er weder durch Beobachtung nachweisbar noch lassen sich Wirkungen aufzeigen, die nur aus der Voraussetzung eines solchen Stoffes erklärbar wären. Er soll der irdischen Natur angehören, und doch aus ihr ausgeschieden und von der Seele in ihre neue Heimath weggeführt werden können. Und endlich, wenn dieser pneumatische Leib die Seele befähigt, sich in und nach dem Tode das Bewußtseyn zu bewahren, und wenn doch angenommen werden muß, daß mit der vollen Reife des menschlichen Wesens oder wenigstens kurz vor dem Tode die Bildung des pneumatischen Organismus vollendet seyn und er seine Functionen auszuüben im Stande seyn muß, — wie ist es dann zu erklären, daß bei so manchen Sterbenden noch kurz vor dem Tode infolge von Störungen des Gehirns Ohnmachten, Delirien, Zustände vorübergehender Bewußtlosigkeit eintreten? Beweisen diese Thatsachen nicht, daß trotz des pneumatischen Leibes, den die Seele bereits besitzt, Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn durch die Mitwirkung des Nervensystems bedingt ist, oder daß der pneumatische Leib nicht für sich allein, sondern nur in der Vereinigung mit einem materiellen Leibe als Medium des Bewußtseyns zu fungiren vermag? Muß nicht wenigstens angenommen werden, daß, wenn der pneumatische Leib unmittelbar nach dem Tode leisten soll was er kurz vorher nicht zu leisten vermag, mit oder nach dem

Tode irgend eine Veränderung mit ihm vorgehen muß, die ihn zu dieser Leistung befähigt? Und liegt es nicht in der Consequenz der physiologischen Thatsachen anzunehmen, daß diese Veränderung in der Neubekleidung mit einem materiellen Leibe bestehe? — Solange diese Schwierigkeiten nicht gehoben sind, halte ich es für bedenklich eine Hypothese zu adoptiren, die der Philosophie nur von Neuem den Vorwurf transscendentaler Speculation und dogmatistischer Befangenheit zuziehen könnte, und deren Grund und Zweck nur darin besteht, die Continuität des Bewußtseyns über den irdischen Tod hinaus zu retten. Denn andrerseits sehe ich nicht ein, was durch diese Continuität gewonnen wird und warum dieselbe nothwendig angenommen werden müsse. In unserm irdischen Daseyn finden thatsächlich Unterbrechungen des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns statt. In der Regel aber stellt es sich aus ihnen nach Beseitigung der Hemmung in voller Integrität wieder her. Warum also könnte dasselbe nicht im und nach dem Tode geschehen? was nöthigt uns, die sich von selbst darbietende und allgemein angenommene Analogie zwischen Tod und Schlaf zu verleugnen und die Seele ohne alle Unterbrechung des Bewußtseyns in ihr neues Daseyn übergehen zu lassen? Ich meinerseits vermag weder die Nachtheile zu erkennen, welche mit einer solchen Unterbrechung nothwendig verbunden wären, noch die Vortheile, welche die entgegengesetzte Annahme gewährte. —

Mit der Frage nach dem Zustande der Seele jenseit des Todes steht wiederum in naher Beziehung dasjenige Problem, das Sie am Schlusse Ihres Sendschreibens berühren. Es betrifft die alte Streitfrage, ob eine letzte Vollendung der Welt im Sinne eines absoluten Schlusses (Endes) alles weltlichen Werdens und weltlicher Entwickelung anzunehmen sey oder nicht. Ich glaube meinerseits, daß vom wissenschaftlichen Standpunkte aus diese Frage unbeantwortlich ist. Denn die Wissenschaft, d. h. die wissenschaftliche Erforschung der Natur und des weltlichen Daseyns überhaupt, bietet uns keinerlei Data weder für die Bejahung noch für die Verneinung derselben. Es haben

ſich bis jetzt wenigſtens keine Gründe finden laſſen, warum die Welt nicht ſo, wie ſie beſteht, permanent fortbeſtehen könnte; im Gegentheil, die naturwiſſenſchaftliche Wahrſcheinlichkeit ſpricht eher für als gegen ein ſolches Fortbeſtehen. An und für ſich aber iſt es m. E. ebenſo wohl denkbar, daß die weltliche Entwickelung einem letzten abſoluten Schluſſe entgegengehe als daß ein ſolcher Schluß nicht eintrete. Ich glaubte daher die Entſcheidung der Frage dem religiöſen Glauben überlaſſen zu müſſen, und habe demgemäß nur nachzuweiſen verſucht, daß die Ergebniſſe der Naturwiſſenſchaft der Idee einer Erziehung der Menſchheit durch Gott, welche über das irdiſche Daſeyn hinausreicht und zu ihrem Zwecke die volle Einigung des Menſchen mit Gott hat, nicht widerſprechen. Aus ethiſchen Gründen ſey vielmehr dieſe erziehende Thätigkeit Gottes als ein integrirendes Moment der Idee der Welt, des göttlichen, von Ewigkeit her in und mit der Weltſchöpfung feſtgeſtellten Zwecks und Plans der Weltentwickelung anzuerkennen. „Sie ende daher auch nicht eher als bis ſie ihren Zweck erreicht habe, und darum werde und müſſe ſie ihren Zweck ſchließlich erreichen.“ Und doch ſey ſie zugleich eine unendliche, indem ſie fortwährend die immer neu entſtehenden geiſtigen Weſen der Welt zu dem unendlichen Geiſterreiche hinführe, deſſen Centrum die Liebe Gottes und ihre Seligkeit ſey.“ Sie finden in dieſen Sätzen wiederum Widerſprüche, ohne dieſelben näher zu bezeichnen. Sie deuten nur an, daß, wenn die Naturwelt mit allen ihren Unvollkommenheiten ꝛc. beſtehen bleibe und die natürlichen Weſen nicht ebenfalls in den höheren Regionen (des erreichten Zwecks) Aufnahme fänden, nicht einzuſehen ſey, wie alsdann Gott mit allen geſchaffenen Weſen ſeinen Zweck erreichen ſolle. Allein nach meiner Anſicht iſt die Natur nur Mittel für die Entſtehung und Entwickelung geiſtiger Weſen und hebt ſich ſelbſt in den Zweck, dem ſie dient, inſofern auf, als die Entſtehung der geiſtigen Weſen auf einem Vergeiſtigungsproceſſe der natürlichen Kräfte und Elemente beruht. Dieſe Anſicht habe ich freilich nur als Hypotheſe in beſcheidenſter Form hingeſtellt, weil ſie wiſſen-

schaftlich keinen höheren Anspruch machen kann. Allein mit allen eschatologischen Fragen bewegen wir uns ja doch nur im Gebiete der Hypothese: in streng wissenschaftlicher Weise kann keine zur Entscheidung gebracht werden. Und meine obige Hypothese — wie wenig Werth sie auch sonst haben möge — genügt wenigstens, um Ihren Einwand zu entkräften. Auch kann ich nicht finden, daß ich mit den von Ihnen angegriffenen Sätzen „der s. g. schlechten Unendlichkeit", die ich sonst überall bekämpfe, selber verfalle. Denn von dieser schlechten Unendlichkeit, d. h. von einer Bewegung (Entwickelung) in's Endlose, von einem Ziel- und Zwecklosen progressus in infinitum kann doch offenbar da nicht die Rede seyn, wo ein Ziel und Zweck und damit ein Ende der Entwickelung ausdrücklich aufgestellt und die Nothwendigkeit seiner Erreichung behauptet wird. Nach meiner Ansicht geht ja die Entwickelung der Welt, gesetzt auch daß sie fortwährend bestehen bliebe, nicht in's Endlose, sondern sie endet zugleich fortwährend in der fortwährenden Erreichung ihres von Gott ihr gesteckten Ziels. Sie ist daher nur insofern eine unendliche, als sie fortwährend neue geistige Wesen dem unendlichen Geisterreiche des Jenseits zuführt, — d. h. nicht die Entwickelung selbst, sondern nur Das, was aus dem fortwährend von neuem sich abspinnenden Processe derselben resultirt, das göttliche Geisterreich ist ein unendliches, unbeschränktes. Mit andern Worten: die Entwickelung der Welt ist nur insofern eine unendliche, als sie einen fortwährenden Kreislauf darstellt, in welchem Anfang und Ende sich zusammenschließen. Denn wie sie von Gott und seiner schöpferischen Thätigkeit fortwährend ausgeht und von seiner erziehenden Thätigkeit fortwährend geleitet wird, so endet sie fortwährend in Ihm, in dem unendlichen Geisterreich, dessen Centrum seine Liebe ist. Ist dieser Kreislauf ein fortwährender, ewiger, so ist er freilich zugleich ein endloser. Aber diese Ewigkeit kann man, wie mich dünkt, nicht mit dem Namen einer „schlechten Unendlichkeit" bezeichnen, weil man ihr nicht den Vorwurf einer zweck- und sinnlosen Bewegung in's Endlose machen kann. —

Was endlich den letzten Differenzpunkt zwischen uns, die Frage nach dem Ursprunge des Uebels und des Bösen in der Welt, betrifft, so möchte ich auch hier zunächst auf den Unterschied aufmerksam machen, der sich nothwendig ergeben wird, jenachdem man die Frage vom Standpunkt der Naturwissenschaft oder von dem der religiösen (theologischen) Speculation in Betracht zieht. Sie urgiren mit aller Energie den Widerspruch zwischen der Annahme eines allweisen und allgütigen Gottes als Schöpfers und Regierers der Welt und der unleugbaren Thatsache einer wuchernden Fülle von Uebeln aller Art, von Leiden und Schmerzen, Elend und Unglück, die nicht nur in der Menschenwelt, sondern auch in der Natur sich vorfinden. Von diesem Widerspruch gehen Sie aus, und suchen zu zeigen, daß die Art und Weise, wie ich ihn zu lösen suche, ungenügend sey und daß er sich überhaupt nur lösen lasse, wenn man jene Masse des Uebels nicht von irgend einer ursprünglichen Unvollkommenheit der göttlichen Schöpfung, sondern von einer spätern Verderbniß herleite, welche die ursprünglich vollkommene Schöpfung Gottes durch die Einwirkung einer persönlichen Macht des Bösen erfahren habe. Damit stellen Sie sich auf den Standpunkt der theologischen Speculation, d. h. Sie setzen das Daseyn eines absolut vollkommenen, allweisen und allgütigen Schöpfers der Welt voraus und betrachten von dieser Annahme aus den gegebenen Zustand der Natur und Menschheit. Ich dagegen stelle mich — nothwendig nach Zweck und Anlage meiner Schrift — auf den Standpunkt der Naturwissenschaft und resp. Naturphilosophie, d. h. einer wissenschaftlichen Erforschung und Ergründung der gegebenen Natur, und suche von ihr aus darzuthun, daß dieselbe zu der nothwendigen Annahme eines geistigen, selbstbewußten, nach ethischen Gesichtspunkten (der Weisheit und Güte) thätigen Gott-Schöpfers hinführe. Ich also hatte zu zeigen, daß Alles, was als Uebel und Unvollkommenheit in der Welt erscheine — soweit es nicht auf der selbstverschuldeten Sünde, Bosheit und moralischen Schwäche der Menschen beruht, — keineswegs *gegen*, sondern vielmehr *für* jene Annahme, *für*

die Weisheit und Güte Gottes spreche, indem es bei näherer Betrachtung nur als Mittel zur Erreichung der ethischen Bestimmung des weltlichen (menschlichen) Daseyns sich erweise. Sollte dieser Nachweis nicht nur mir mißlungen, sondern an sich unmöglich seyn, d. h. wäre jener Widerspruch, den Sie urgiren, vom wissenschaftlichen Standpunkt aus unlösbar, so würde nur folgen, daß wissenschaftlich die Annahme eines absolut vollkommenen, allweisen und allgütigen Schöpfers der Welt und damit der Standpunkt, von welchem aus Sie argumentiren, für unberechtigt erklärt werden müßte. Denn für die Wissenschaft giebt es nun einmal in Betreff aller theologischen Fragen keine andere Basis als den Grund und Boden, der durch genaue wissenschaftliche Erforschung der Natur und des menschlichen Wesens in ihrem gegebenen Zustande gewonnen ist. —

Allein ich kann nicht finden, daß, wenn wir auch die Frage vom theologischen (theocentrischen) Standpunkt aus erörtern, die Lösung des Problems nur möglich sey durch Adoption der Baaderschen Hypothese, wonach die Störungen der Naturwelt nur von freien geistigen Wesen und deren Einfluß auf die selbstlosen Naturwesen sollen ausgegangen seyn können. Mein Beweis, daß in der gegebenen, der wissenschaftlichen Forschung vorliegenden Welt die Störungen (und resp. Wiederherstellungen) des Gleichgewichts der allgemeinen Naturkräfte nothwendig seyen, wenn es ein Pflanzen- und Thierreich, wenn es überhaupt Leben und Bewegung in der Natur geben solle, ruht auf kaum zu bestreitenden naturwissenschaftlichen Thatsachen. Sie greifen daher auch diesen Beweis nicht an. Sie behaupten nur: die Nothwendigkeit solcher Störungen und ihrer traurigen Folgen vertrage sich nicht mit der Idee Gottes, mit der Annahme eines absolut-vollkommenen Schöpfers der Welt, weil diese Störungen offenbar eine Unvollkommenheit involviren und, wenn sie von Anfang an bestanden, nur aus einer von Gott selbst gesetzten Unvollkommenheit der ursprünglichen Schöpfung erklärt werden können. Die Vollkommenheit Gottes verlange aber eine vollkommene Welt, weil der vollkommene Gott nur Vollkommenes schaffen könne;

und folglich könne die Welt nicht anders als vollkommen aus der Hand Gottes hervorgegangen seyn. Ich gebe diesen Satz zu; aber er besagt m. E. nicht, daß Gott nur absolut Vollkommenes zu schaffen vermochte, sondern bloß, daß Gott nur eine vollkommene Welt schaffen konnte: denn das absolut vollkommene Wesen ist nur Gott selber. Es fragt sich also, wie vom theocentrischen Standpunkte aus der Begriff der Welt und ihrer Vollkommenheit zu fassen sey. Die Beantwortung dieser rein speculativen Frage dürfte großen Schwierigkeiten unterliegen. Indessen leuchtet doch so viel ein, daß die Welt als Schöpfung Gottes andrer, von ihm verschiedener Wesenheit seyn muß; und daraus folgt, daß sie nicht ein einiges, unbedingtes, absolut vollkommenes Wesen seyn, sondern nur in einer zu einem harmonischen Ganzen zusammengefaßten Mannichfaltigkeit bedingter, bloß relativ vollkommener Wesen bestehen kann. Das nehmen auch Sie an, indem Sie nicht nur die Vollkommenheit der Welt am Anfang als eine „verlierbare" bezeichnen, sondern auch von einer „Entwickelung" der Welt sprechen, in der sie von einer „Vollkommenheit des Anfangs" durch lauter vollkommene Stufen zu ihrer „End-Vollkommenheit" fortschreite. Denn es ist klar, daß eine „verlierbare" Vollkommenheit nicht so vollkommen ist als eine unverlierbare, daß vielmehr die Verlierbarkeit der Vollkommenheit eine Unvollkommenheit involvirt, und somit eine verlierbare Vollkommenheit nur eine relative Vollkommenheit ist. Und ebenso klar ist, daß von einer „Entwickelung" nur die Rede seyn kann, wo Das, was sich entwickelt, aus einem niedrigeren, unvollkommeneren Zustand in einen höheren, relativ vollkommeneren übergeht. Denn unter Entwickelung verstehen wir doch nur eine Bewegung, ein Werden oder Thun (Geschehen), das zu einem bestimmten Ziele (Zwecke) hinstrebt, in welchem der Proceß der Entwickelung endet oder in einen andern übergeht. Jedes Stadium dieses Processes, das dem Ziele näher steht, ist ein höheres und bezeichnet einen höheren, vollkommeneren Zustand des sich entwickelnden Wesens als die vorangegangenen Stadien. Ohne diesen Unterschied zwischen relativ vollkommeneren (und

damit relativ unvollkommeneren) Entwickelungsstufen gäbe es keine Entwickelung. Denn die absolut gleiche Vollkommenheit der verschiedenen Entwickelungsstufen würde ihren Unterschied und damit die Entwickelung selbst aufheben: absolut gleiche Vollkommenheit zweier Stufen oder Wesen involvirt die Identität beider, weil der Unterschied entweder nur in das Unwesentliche fallen kann, oder wenn er die Wesenheit betrifft, nothwendig auch die Vollkommenheit betreffen muß. Kann aber sonach die Welt wie jedes Wesen in ihr nur relativ vollkommen seyn, so folgt, daß sie zugleich relativ unvollkommen ist. Das liegt unmittelbar im Begriff der Relativität; und die Relativität der Welt (ihre Beziehung und Bezogenseyn auf Gott) ist ein so nothwendiges wesentliches Moment ihres Begriffs, daß sie nur in und kraft ihrer Relativität Welt ist. Involvirt aber die bloß relative Vollkommenheit zugleich relative Unvollkommenheit, und ist andrerseits — auch nach Ihrer Ansicht — die Welt ursprünglich und von Anfang an in einem Processe der Entwickelung begriffen, so werden wir weiter annehmen müssen, daß den untersten Stufen dieser Entwickelung vorzugsweise die relative Unvollkommenheit, den höheren Stufen eine höhere, dem Ende des Processes die höchstmögliche Vollkommenheit angehöre. Worin besteht nun diese relative Vollkommenheit und resp. Unvollkommenheit der Welt? und was folgt aus ihr, namentlich in Betreff des Lebens und der Zustände der organischen Wesen? — Diese Frage dürfte vom theocentrischen Standpunkte aus wiederum sehr schwer zu beantworten seyn. Sie finden, daß damit jene für unsre Erde nothwendigen Störungen des Gleichgewichts der Naturkräfte so wie Schmerzen und Leiden, Tod und Untergang lebendiger Wesen unverträglich seyen. Ich sehe meinerseits nichts Unverträgliches darin, vorausgesetzt, daß von der Masse des Uebels alle die Leiden, die auf der Sünde und moralischen Schwäche der Menschen beruhen, vorabgezogen werden, und der verbleibende Rest — der m. E. nur ein geringer seyn würde — als Mittel für die weitere Entwickelung der Welt und die schließliche Erreichung ihres ethischen Ziels (ihrer Vollendung)

angesehen werden kann. Denn so angesehen erhält das Uebel die Bedeutung einer relativen Vollkommenheit, weil es der Erreichung des Ziels größtmöglicher Vollkommenheit dient. Auch hindert uns nichts, — im Gegentheil es spricht m. E. Vieles dafür, — anzunehmen, daß unsre Erde sammt unserm Sonnensystem jenen niedrigeren Stufen der Weltentwickelung angehöre, auf denen noch die relative Unvollkommenheit vorwiegt. Endlich möchte ich darauf aufmerksam machen, daß, wenn wir doch einmal die Welt vom theocentrischen Standpunkt (der Idee Gottes) aus betrachten, dabei nicht bloß die ethischen Eigenschaften (die Weisheit, Liebe, Güte) Gottes, sondern auch seine metaphysischen Qualitäten berücksichtigt werden müssen. Zu letzteren gehört vor Allem die unendliche Fülle seiner Schöpfermacht. Aus ihr aber folgt die Schöpfung einer unermeßlichen Fülle und Mannichfaltigkeit der verschiedenartigsten Wesen, und aus dieser Mannichfaltigkeit wiederum folgt, daß diese Wesen, und zwar sowohl die Gattungen wie die einzelnen Exemplare innerhalb ihrer Gattung, die mannichfaltigsten Grade relativer Vollkommenheit und resp. Unvollkommenheit zeigen werden. Diese metaphysische Seite der göttlichen Schöpfung verträgt sich auch sehr wohl mit dem ethischen Zwecke und den ethischen Eigenschaften Gottes. Denn je größer die Fülle und Mannichfaltigkeit der geschaffenen Wesen ist, eine um so größere Kraft der Weisheit und Güte ist erforderlich, um dieselben, trotz ihrer Verschiedenartigkeit und relativen Unvollkommenheit, zu Einem harmonischen Ganzen zusammenzufassen und sie zu dem Ziele höchstmöglicher Vollendung und Glückseligkeit hinzuführen, während bei einer Anzahl gleichartiger Wesen von höchstmöglicher Vollkommenheit die Lösung dieser Aufgabe viel leichter erscheint, dafür aber die Erklärung vom Ursprunge des Bösen und resp. Uebels m. E. sehr viel schwieriger, wenn nicht unmöglich wird. Denn die größtmögliche Vollkommenheit der geschaffenen Wesen involvirt nothwendig nicht nur die höchstmögliche Tiefe und Klarheit der Einsicht, sondern auch den höchstmöglichen Grad der Besonnenheit und Selbstbeherrschung: höchste physische und in-

tellectuelle Kraft und somit höchste Klarheit und Fülle wahrer Erkenntniß verbunden mit so großer ethischer Schwachheit und Hinfälligkeit, daß Abfall und Auflehnung gegen Gott möglich wäre, scheint mir ein unlösbarer Widerspruch zu seyn. —

Die weitere Ausführung dieses Punktes indeß würde mich in die Erörterung der schwierigsten ethischen und religionsphilosophischen Streitfragen verstricken. Ich schließe daher, indem ich Ihnen nochmals meinen herzlichsten Dank für die so freundliche Aufnahme und milde Kritik meines Werks ausspreche.

Nachschrift.

Ich benutze die Gelegenheit, welche die Beantwortung von Hoffmann's Sendschreiben mir darbietet, noch einige Einwürfe, die von andern Seiten gegen Princip und Resultat meiner Schrift erhoben worden sind, in nähere Erwägung zu ziehen und das Ergebniß dem geneigten Leser zur Entscheidung vorzulegen.

Der Recensent meines Buchs im ersten Hefte des 8. Bandes der Zeitschrift „Natur und Offenbarung" (Münster, 1862) bestreitet zunächst den Standpunkt, auf den ich mich stelle, und macht dagegen seine „kirchlich dogmatische Position" geltend. Er bemerkt: „Der Ausgangspunkt der Demonstration Ulrici's bildet die auch von ihm als unumstößliches Resultat der Naturforschung festgestellte Atomenlehre, die in der gangbaren Naturwissenschaft bis dahin gerade dem Materialismus zur Grundlage gedient hat. „„Die ganze Schwierigkeit (des Dilemma's, Gott entweder als die Substanz des Endlichen, oder das Endliche nur als einen bloßen Schein betrachten zu müssen) hebt sich von selbst, sobald wir die atomistische Weltanschauung adoptiren."" Die Atome nämlich als eine discrete Vielheit sich gegenseitig einander bedingender Seyender postuliren, um gedacht werden zu können, als ihnen zu Grunde liegend eine nicht discrete absolute Einheit, die bei weiterer Reflexion als die unterscheidende, also denkende, schöpferische Ursache jener discreten Vielheit erkannt werden muß." Diesem meinem Standpunkte stellt er unmittelbar den seinigen gegenüber, indem er fortfährt: er seinerseits demon-

strire so: „Die erste Position des denkenden Bewußtseyns ist die Unterscheidung des — eben im Acte des Bewußtseyns sich selbst erfassenden — Geistes und der ihm als Object gegenüberstehenden Natur. Dieser Gegensatz des endlichen Seyns kann nur gedacht werden vermöge des absoluten, über ihm und ihm zu Grunde liegenden Seyns, welches eben deshalb, weil das Bewußtseyn schon das eine Glied des endlichen Gegensatzes bildet, nicht als ein unbewußtes, sondern wie als das absolute Seyn so als das absolute Bewußtseyn gedacht werden muß." Er fügt hinzu: „Man sieht leicht, der Schluß an sich ist in beiden Fällen derselbe; es ist, genau gesehen, die (von Plato zuerst geahnte) Combination oder innere Zusammengehörigkeit der logischen Grundgesetze der Identität oder des Widerspruchs, der Causalität und des ausgeschlossenen Dritten, was in diesem Beweise für das Daseyn Gottes, in dem Gedanken, daß das, was nur im Gegensatze, als ein immanent endliches besteht, nicht zugleich das unendliche seyn und eben deshalb den Grund seines Seyns nicht in sich selbst haben könne, sich geltend macht." Aber — meint er — ich hätte als Grundlage meines Schlusses nur die discrete Vielheit der Atome, die doch nur eine Hypothese, sicher nur ein in der naturwissenschaftlichen Reflexion sicher zu stellendes Moment seyen; er dagegen habe zu seiner Grundlage „die absolute erste Thatsache des denkenden Geistes selbst, ohne welche das Denken, welches begründet werden soll, sofort sich selbst aufgehoben hätte." —

Man sieht, der Standpunkt meines Recensenten ist der alte bekannte Ausgang von der Thatsache des Selbstbewußtseyns, in welchem das Ich als Subject von dem reellen (natürlichen) Seyn als Objecte sich unterscheidet und demselben sich gegenüber stellt, — der alte bekannte Gegensatz von Geist und Natur. Von diesem Ausgangspunkte aus will er sofort zum wahren Begriffe Gottes gelangen, indem er behauptet, daß jener Gegensatz des endlichen Seyns nur gedacht werden könne vermöge des absoluten über ihm und ihm zu Grunde liegenden Seyns, das als solches zugleich als das absolute Bewußtseyn gefaßt werden

müſſe. Allein dieſe Behauptung ſteht nicht nur ohne allen Beweis da, ſondern involvirt auch einen Widerſpruch, der den gewonnenen Begriff Gottes zerſtört. Denn iſt jener Gegenſatz des im Act des Bewußtſeyns ſich ſelbſt erfaſſenden Geiſtes und der ihm als Object gegenüberſtehenden Natur „die abſolute erſte Thatſache des denkenden Selbſtbewußtſeyns, ohne welche das Denken, das begründet werden ſoll, ſofort ſich ſelbſt aufhöbe", ſo leuchtet ja zur Evidenz ein, daß auch das abſolute Denken, Bewußtſeyn und Selbſtbewußtſeyn ohne jenen Gegenſatz ſofort ſich ſelbſt aufhebt, d. h. daß wir auch Gott nur Bewußtſeyn und Selbſtbewußtſeyn beimeſſen können, ſofern Er ſich im Act des Bewußtſeyns als Geiſt von der ihm gegenüberſtehenden Natur unterſcheidet. Der Verf. kann ſich unmöglich dem Dilemma entwinden: Entweder muß die „abſolute erſte Thatſache des denkenden Selbſtbewußtſeyns, ohne welche das Denken ſich ſelbſt aufhöbe", auch für das göttliche Denken und Selbſtbewußtſeyn gelten, oder wir haben kein Recht, das göttliche Denken und Selbſtbewußtſeyn — das ja, wenn jene Thatſache nicht für daſſelbe gilt, ein ganz anders geartetes iſt — mit demſelben Namen wie unſer menſchliches Denken und Bewußtſeyn zu bezeichnen. Die erſte Alternative zerſtört nach dem Verf. den Begriff Gottes: denn er verfällt damit dem „Gegenſatze des endlichen Seyns", über welchen er erhaben und welchem er zu Grunde liegen ſoll. Die zweite Alternative führt zur Annahme eines Denkens und Bewußtſeyns in Gott, das, weil ihm alle Analogie mit unſerm Denken und Bewußtſeyn fehlt, begrifflos in der Luft ſchwebt und von dem es unmöglich ſeyn dürfte, uns auch nur eine Vorſtellung zu bilden. — Daß der Verf. dieſes göttliche Bewußtſeyn ſofort als ein trinitariſches, als das dreieinige Selbſtbewußtſeyn dreier Perſonen in Gott faſſen will, beweiſt nur, daß er es weder mit dem Begriff des Selbſtbewußtſeyns noch mit dem der Trinität genau nimmt, ſondern in ſeine philoſophiſchen Begriffe ohne Weiteres ſeine theologiſchen Vorausſetzungen einmiſcht.

Daſſelbe gilt in Betreff ſeines ſ. g. Stand- oder Aus-

gangspunktes selbst: auch er ist im Grunde ein dogmatischer, kein wissenschaftlicher. Denn daß es einen Gegensatz zwischen Geist und Natur und damit einen „Gegensatz des endlichen Seyns" überhaupt gebe, leugnen ja gerade die naturwissenschaftlichen Materialisten und erklären die ganze Annahme für eine bloße Illusion. Sie berufen sich auf naturwissenschaftlich feststehende Thatsachen, welche nach ihrer Ansicht beweisen, daß eine von der Materie zu unterscheidende Seele (Geist) nur in der Vorstellung der Philosophen, nicht aber realiter existirt, indem alles Bewußtseyn, alles Denken, Erkennen und Begreifen wie alles Empfinden, Fühlen, Percipiren, bei näherer wissenschaftlicher Betrachtung als bloße Function des Nervensystems (Gehirns) sich ausweise. Ihnen gegenüber kann mithin die Philosophie, wenn sie wissenschaftlich verfahren will, nicht ohne Weiteres auf den alten Standpunkt jenes Gegensatzes sich stellen; ihnen gegenüber muß sie vielmehr erst darthun, daß jene angeblichen Beweise der Materialisten nichts beweisen, daß vielmehr gerade auf Grund naturwissenschaftlich festgestellter Thatsachen nach wie vor zwischen Geist und Natur, Materiellem und Immateriellem ein wesentlicher Unterschied statuirt werden müsse, — d. h. die Philosophie wird nur den Standpunkt einnehmen können, den ich in meiner Schrift näher bezeichnet und begründet habe. —

Anders stellt sich mein verehrter Freund M. Carriere zu meinem Buche (in seiner Anzeige desselben in der „Zeit", No. 251, Beilage, Januar 1862). Er billigt den Standpunkt und den Gang der Argumentation, den ich eingeschlagen; er ist auch einverstanden mit der Idee Gottes als des an und für sich selbstbewußten, persönlichen, nach ethischen Gesichtspunkten allwaltenden absoluten Geistes, zu der ich auf meinem Wege gelangt bin. Er meint aber, daß ich „dualistisch" werde, indem ich „die Atome und damit die Welt durch den göttlichen Willen geschaffen werden lasse." Diesen Vorwurf hatte ich erwartet und daher schon in meinem Buche mich dagegen verwahrt. M. E. ist zwischen Dualismus und Dualismus wohl zu unterscheiden: der eine ist ebenso wahr und nothwendig als

der andre falsch und verwerflich. Denn wie man auch das Verhältniß zwischen Gott und Welt fassen möge, — immer muß ein Unterschied (Gegensatz) zwischen beiden statuirt werden, weil die reine Identität, d. h. ein Gott, der von nichts unterschieden werden kann weil er schlechthin Alles selbst ist, undenkbar ist. Mit jedem Unterschiede ist aber ein Dualismus, weil Zweierlei, Gott und die Welt, gegeben. Diesem Dualismus verfällt daher Carriere selbst, wenn er seine Weltanschauung dahin ausspricht, daß Gott, indem er die Welt aus sich selbst schöpfe, eine Fülle besondrer Kräfte nicht nur von einander, sondern auch „von sich selbst als der allgemeinen bestimmenden Wesenheit unterscheide." Wie dieser Unterschied gefaßt werde, ob als ein bloß quantitativer oder qualitativer, ein wesentlicher (substanzieller) oder unwesentlicher, ist für die vorliegende Frage gleichgültig. Denn verwerflich wird der Dualismus nur da, wo der angenommene Unterschied zwischen Gott und Welt in eine Sonderung beider von einander, in ein Hüben und Drüben ausschlägt, weil damit das absolute, unendliche Wesen Gottes, vom weltlichen Seyn begränzt und beschränkt, aufhört absolut und unendlich zu seyn, und somit die Gottheit in Gott aufgehoben wird. Das aber ist bei meiner Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Welt nicht der Fall. Denn obwohl ich den Unterschied beider als einen wesentlichen und die Schöpfung als ein wirkliches Schaffen Gottes fasse, so stehen doch nach meiner Weltanschauung, wie Carriere selbst beistimmend hervorhebt, „die Atome, die mit ihren Kräften und Bewegungen die Welt bilden, keineswegs Gott und seiner absoluten Kraft räumlich gegenüber, sondern indem sie von ihm gesetzt, bestimmt und disponirt werden, sind sie zugleich von ihm umfaßt und durchdrungen, von ihm getragen und gehalten." Und Carriere fügt daher ausdrücklich hinzu: Sonach sey nach der von mir dargelegten Weltanschauung „die Welt nicht außer oder neben Gott, sondern in Gott, und mithin gebe es kein Jenseit und Dießseit Gottes und der Welt, sondern der allgegenwärtige Gott sey ebenso sehr immanent als transscendent über ihr." Das ist

in der That die Quintessenz meiner Weltanschauung, und die anerkennende Zustimmung Carriere's ist mir ebenso werthvoll als erfreulich. Allein von dieser Zustimmung aus begreife ich nicht, wie mir Carriere dennoch den Vorwurf des Dualismus machen kann. Denn für das Verhältniß Gottes zur Welt, auf das es bei diesem Vorwurf allein ankommt, ist es ja offenbar gleichgültig, ob die Atome oder die besondern Kräfte, welche die Welt bilden, von Gott „geschaffen" oder aus seiner eigenen Wesenheit „geschöpft" sind: das Verhältniß bleibt, wie C. selbst anerkennt, dasselbe nach seiner wie nach meiner Weltanschauung, und die Frage, ob Schaffen oder Schöpfen, muß daher von andern Erwägungen und Gesichtspunkten aus entschieden werden.

Ich habe mich, trotz der Schwierigkeiten, die ich keineswegs verkenne, für die Annahme des Geschaffenseyns der Welt erklärt, weil ich glaube, daß die naturwissenschaftlichen Thatsachen diese Annahme — die zwar keineswegs undenkbar, wohl aber einer jener Gränzbegriffe unsres Denkens und Erkennens ist, deren Bedeutung ich näher dargelegt habe, — unabweislich fordern. Diese Thatsachen und ihre Beweiskraft habe ich in meinem Buche erörtert: sie sind so mannichfacher Art, daß ich sie hier nicht wiederholen kann. Auch hat sich Carriere auf eine Widerlegung derselben nicht eingelassen, sondern seine abweichende Ansicht nur der meinigen einfach gegenübergestellt. Allein diese seine Ansicht scheint mir einerseits mit den Grundlagen und den Ergebnissen der Naturwissenschaft, namentlich mit dem Atomismus, den er selbst anerkennt, unverträglich zu seyn, und andrerseits über sich selbst hinaus zum Begriffe des Schaffens, den sie bekämpft, selber hinzuführen. Denn was heißt es: „Gott schöpft die Welt aus sich selbst?" Carriere antwortet: „Er unterscheidet kraft seines Denkens und Wollens in der eignen Urkraft eine Fülle besondrer Kräfte, die deshalb wieder auf einander wirken und harmonisch zusammenstimmen, weil sie von der Einheit umfangen bleiben. Er unterscheidet diese Bestimmungen seiner Natur von sich als der allgemeinen und bestimmenden Wesenheit, wie auch unser Selbst, unser Ich sich von seinen einzelnen Gedanken oder

von den einzelnen Zellen seines Leibes unterscheidet, für sich etwas Andres als sie, aber sie gestaltet, in sich hegt und in ihnen sich offenbart. Wie durch Scheidung aus der homogenen Eizelle allmälig die mannichfaltigen Glieder hervorwachsen und deßhalb die ursprüngliche Einheit in ihnen bleibt, so denke ich mir die Welt als Entfaltung der göttlichen Naturkraft, durch Gottes Geist gewollt und geleitet." — Die Fülle „besondrer Kräfte", in welche durch die Selbstunterscheidung Gottes seine „göttliche Naturkraft" sich entfaltet, sind die Atome: denn Carriere stimmt auch darin mit mir überein, daß die Atome nur dynamisch als Centralpunkte verschiedener Kräfte zu fassen seyen. Die Atome sind aber, wie die Naturwissenschaft *dargethan* hat, nur *bedingte* Kräfte: sie wirken nur unter bestimmten Bedingungen, nur auf Anregung oder unter Mitwirkung andrer Kräfte, und ihre Wirksamkeit wird eine andre, wenn die Bedingungen sich ändern. Mithin ist auch ihr *Seyn* und *Wesen* nur ein *bedingtes*. Gestützt auf diese Fundamentalbestimmung im Begriff der Atome, habe ich bereits in meinem Buche (S. 388) darzuthun gesucht, daß alle Diejenigen, welche die Welt *aus* Gott, *aus* der Wesenheit (Substanz) Gottes hervorgehen lassen, einem unlösbaren Widerspruch verfallen. Denn wie man sich auch ein solches Hervorgehen denken mag, ob als Selbstdiremtion, Selbstunterscheidung, Selbstbestimmung oder als s. g. Selbstentäußerung, Selbstentfaltung, Selbstmanifestation oder gar nur als unwillkührliches Abfließen eines verborgenen Inhalts, als ein Ueberquellen des Unendlichen, — immer involvirt dieser Proceß, daß das Unbedingte *sich selber*, ganz oder theilweise, zu einem Bedingten mache. Das aber ist m. E. unmöglich, undenkbar. Denn es involvirt einen Widerspruch, daß das Unbedingte als solches die „Bestimmung" des Bedingten erhalte und also zugleich unbedingt und bedingt sey. Es ist ebenso widersprechend, daß das Unbedingte zu einem Bedingten *werde*, oder in Bedingtheit *übergehe*, sich in ein Bedingtes *umwandle*, *verändere*, *modificire*. Denn ein solches Werden, Uebergehen ꝛc. involvirt ja, daß das Unbedingte als solches *aufhört* zu existiren; es

wird damit nicht ein Andres indem es nur eine andre neue Bestimmung erhält, sondern da das Bedingte die Negation des Unbedingten ist, so geht das Unbedingte in Wahrheit zu Grunde und ein ganz Neues, bis dahin nicht Dageweſenes tritt an ſeine Stelle, d. h. das angebliche Werden, Uebergehen, Sichändern (Sich-anders-beſtimmen), iſt in Wahrheit kein bloßes Werden ꝛc., ſondern das Geſchaffenwerden (Entſtehen) eines bis dahin nicht Exiſtirenden. Geſetzt aber auch, es fände ein bloßes Uebergehen und Sichändern des Abſoluten, wie es Carriere annimmt, ſtatt, ſo würde daſſelbe doch ein Uebergehen von Nichts in Seyn und damit den perhorreſcirten Begriff des Schaffens involviren. Denn indem die Eine abſolute Urkraft und Urweſenheit in die Vielheit der discreten Atome übergeht oder ſich ſelbſt in dieſe Vielheit umbildet (umbeſtimmt), ſo geht ja eben damit die Einheit in Vielheit, die Continuität in Discretion, alſo das Nichts (die Negation) der Vielheit und Discretion in das Seyn derſelben und ſomit Nichts in Seyn über.

Es fragt ſich ferner: iſt es die ganze „Naturkraft“ (Subſtanz) Gottes, die ſich durch jene Selbſtunterſcheidung zur Welt „entfaltet“, oder iſt es nur ein Theil derſelben, der der Welt ihr Daſeyn giebt? Jede dieſer Alternativen iſt m. E. unhaltbar. Denn da der Geiſt und Wille Gottes doch nicht für ſich allein ohne die göttliche Naturkraft beſtehen oder ſich von ſeiner Naturkraft abſcheiden kann, ſo findet im erſten Falle entweder eine völlige Selbſtaufhebung des Unbedingten in das Bedingte ſtatt, — womit wir ein Bedingtes ohne Bedingung hätten, — oder der Eine abſolute Geiſt und Wille Gottes hat ſeinen Träger nicht mehr an der Einen abſoluten Naturkraft, ſondern an der Vielheit der bedingten discreten Atome, was m. E. ebenfalls einen Widerſpruch involvirt. Im zweiten Falle aber, d. h. vorausgeſetzt, daß Gott nur die Eine Hälfte ſeiner Naturkraft in die Vielheit der Atome zertheilte, die andre dagegen ungetheilt zurückbehielte, träte jener verwerfliche Dualismus ein, jene Scheidung Gottes und der Welt in ein Hüben und Drüben, womit der Begriff Gottes ſich aufhebt. Außerdem müßte

Gott, indem er durch eine solche Theilung die Vielheit der Atome setzt, denselben zugleich die mannichfaltigen bedingten Kräfte mittheilen, die sie thatsächlich besitzen. Diese Mittheilung aber wäre nothwendig wiederum ein Schaffen, da diese Kräfte nicht ursprünglich existiren noch aus der bloßen Theilung der göttlichen Naturkraft hervorgehen können. Denn die Repulsions- (Widerstands-) und die Attractionskraft, die Grundkräfte der Atome, können möglicher Weise nur wirken, wenn Etwas da ist, das repellirt oder attrahirt werden kann. Die bloße Möglichkeit einer Repulsion und Attraction setzt mithin den Bestand einer Vielheit von Atomen voraus, und folglich können diese Kräfte nicht bereits in Gott selbst vor den Atomen (vor der Weltschöpfung) vorhanden, sondern nur in und mit den Atomen entstanden seyn, d. h. sie werden in und mit den Atomen und die Atome in und mit ihnen geschaffen. —

Ich muß daher nach wie vor behaupten, daß es keinen Vortheil für das Verständniß von Natur und Welt gewährt, das Substanzialitäts-Verhältniß zwischen Gott und Welt an die Stelle des Causalitäts-Verhältnisses zu setzen. Eine erste unbedingte absolute Ursache anzunehmen, ist eine logische Nothwendigkeit, das Denkgesetz der Causalität fordert es, weil es sonst lauter Wirkungen ohne Ursache geben würde. Dem Begriffe der Einen absoluten Substanz dagegen steht kein solches Gesetz zur Seite. Im Gegentheil, so gewiß die Wirkungen der absoluten Ursache von ihr selbst verschieden seyn müssen, wenn es überhaupt eine Wirkung geben soll, so gewiß müssen sie auch substanziell von einander wie von der Ursache verschieden seyn. Denn „fiele der Unterschied der mannichfaltigen Dinge nur in die Form der Erscheinung, so wäre die Verschiedenheit der Formen bloßer Schein, dem kein Inhalt entspräche, und mithin gäbe es Formen ohne Inhalt, Erscheinungen, in denen nichts erschiene" (Gott u. die Natur S. 511 f.). — H. Ulrici.

Recenſionen.

Dr. Karl Sederholm: Der geiſtige Kosmos, eine Weltanſchauung der Verſöhnung. Leipzig, Breitkopf und Härtel, 1859.

Der unermüdliche Eifer des verehrten Verf. im Streben nach der Wahrheit, die ihm nicht bloß ein Object des Denkens, ſondern ein mit dem ganzen Weſen zu Erfaſſendes, zu Erlebendes iſt, die Ehrlichkeit ferner, welche, wenn er etwas früher Ausgeſprochenes glaubt modificiren zu müſſen, es ihm als Täuſchung des leſenden Publicums vorſtellt, wenn demſelben keine Retractation vorgelegt wird, endlich aber die (uns wohlbekannte) Ungeduld, namentlich wenn man älter wird, wo wir ſehen, daß viel Unbedeutenderes als was wir leiſteten, oder auch von unſeren eignen Leiſtungen das Unbedeutendſte, beſprochen, das Beſte aber todt geſchwiegen wird, — alles dieſes vereinigte ſich und bewog den Verf., im J. 1849 den erſten Theil ſeiner früher veröffentlichten Schrift (Die ewigen Thatſachen, Leipz. 1844) unter dem Titel: Noëtik, ganz umgearbeitet drucken zu laſſen. Die beiden nächſten Theile, die auf die Noëtik folgen ſollten, die Metaphyſik und Religionsphiloſophie, erſcheinen nun hier, aber ſo, daß der frühere Titel: „die ewigen Thatſachen", aufgegeben, und der neue: „der geiſtige Kosmos", vorgezogen wurde. Dieſe Trennung iſt der Verbreitung des Werks ſehr hinderlich geworden. Die Zeit, in welcher die Noëtik erſchien, war überhaupt philoſophiſchen Unterſuchungen, die in gar keinem Verhältniß zu der alles verſchlingenden Politik ſtanden, nicht hold, und ſo iſt die Zahl derer, welche ſich mit Sederholms Erkenntnißtheorie ſo genau bekannt gemacht hätten, daß ihnen das Reſultat zehn Jahre ſpäter noch ganz präſent wäre, gewiß nicht ſehr groß geweſen. Nun erſcheint nach ſo langer Zwiſchenzeit, abermals zu einer Zeit, wo von dem italiäniſchen Kriege und hundert andern Dingen viel mehr die Rede war, als von metaphyſiſchen Kategorien, ein Werk, bei dem die chriſtliche Politik zwar berückſichtigt wird, aber bloß in einem Anhange. Wer aber trotz dem, in der Abſicht das Buch gründlich durchzunehmen, die Lectüre begann, dem mußte ſogleich dies ein Hinderniß werden,

daß darin ſo oft auf die vor zehn Jahren erſchienene Noëtik verwieſen wurde. Kannte er dieſelbe nicht, oder hatte er vergeſſen was in derſelben geſtanden hatte, ſo konnte Beides leicht ein Hinderniß werden, ein Buch von 675 Seiten anzufangen, das zu ſeinem Verſtändniß das Durchleſen von noch 176 vorausſetzte. Kannte er ſie aber, und war ihm der Gang derſelben ganz präſent, ſo mußte ihm der veränderte Titel offenbar als Beweis erſcheinen, der Verf. ſey von ſeinen früheren Anſichten zurückgekommen, und ſo ehrenvoll es oft iſt, eine Retractation auszuſprechen, ein Vertrauen zu der Unwiderleglichkeit ſeiner Behauptungen pflegt ſie nicht zu erwecken. Es wäre darum wünſchenswerth geweſen, der Verf. hätte entweder, als er die Noëtik wieder veröffentlichte, auch die Metaphyſik und Religionsphiloſophie in veränderter Geſtalt erſcheinen laſſen, oder er hätte mit jenem gewartet, bis dieſes thunlich war. Zur richtigen Würdigung der Lehre des Verf. wird dieſe Anzeige ſo verfahren, als ſey das Eine oder das Andere wirklich geſchehn.

Die Noëtik, welche als die Theorie des Erkennens auch die Geſetze des Erkennens enthält, und demgemäß der Logik nur die Technik der Begriffsbildung u. ſ. w. übrig läßt, betrachtet in ihrem erſten Theile das Erkennen und Wiſſen, als deſſen Vorausſetzungen das Daſeyn erkennbarer Gegenſtände und eines Erkennenden angegeben werden; durch die Einwirkung jenes (des Objects) und die Hingabe dieſes (des Subjects) entſteht in dem letzteren der Objectreflex; mit je größerer Thätigkeit wir dieſen Objectreflex uns aneignen, deſto höher iſt der Grad unſeres Erkennens. Eben darum ſteht das Erkennen als actives Verhalten dem Empfinden oder Fühlen als paſſivem gegenüber. Für beide iſt das neutrale Wiſſen das Medium, wodurch ſie zum Bewußtſeyn werden. In dem zweiten Theile wird das Denken und das Gedachte erörtert, d. h. es wird das Wie derjenigen Thätigkeit betrachtet, durch welche das Erkennen zu Stande kommt. Hier iſt nun der wichtigſte Punkt, daß der denkende Geiſt eine, von dem Objectreflexe unterſchiedene, Vorſtellung des Gegenſtandes durch freie Thätigkeit hervorbringt, ſie ſchafft; weiter wird gezeigt, wie der Geiſt ſich Vorſtellungen aneignet; dies geſchieht durch das Wiſſen im Urtheil, durch das Wollen im Glauben, welcher letztere darum ſo wenig mit dem Wiſſen verglichen werden kann wie die Linie mit der Fläche. Aus den geſchaffenen und angeeigneten Vorſtellungen werden Begriffe gebildet, die Grundriſſe der Vorſtellungen, die nur die conſtitutiven Elemente derſelben enthalten, die eben darum ein Eigenthum nur der endlichen Geiſter ſind. An ſie ſchließen ſich dann weiter die gemeinſamen (adjectiviſchen) und allgemeinen (ſubſtantiviſchen) Begriffe. Alle Begriffe ſind hinſichtlich ihres Inhaltes aus der Erfahrung

geschöpft, nur die Form kommt aus dem Denken; darum gibt es nur ein erfahrungsmäßiges Wissen, welches speculativ wird durch die wissenschaftliche Form, d. h. dadurch, daß der gegebene Gegenstand genetisch betrachtet wird. (Das logische und mathematische Wissen erkennt nicht die Gegenstände, sondern die Verhältnisse, in welchen Gegenstände stehen können). Auch die ganz allgemeinen Begriffe Daseyn, Raum, Zeit u. s. w. sind durch die Erfahrung gewonnen, freilich nicht in dieser Reinheit, die ihnen das von den Dingen abstrahirende Denken gibt. Durch Beziehung des Denkens auf den Act des Object-Bewußtseyns tritt an die Stelle dieses das Selbstbewußtseyn, das eben so wie alle bisher betrachteten Stufen des Erkennens auf einem Erfahren beruht und das Gesetz der Gegensätzlichkeit zu seiner Voraussetzung hat. Im dritten Theil wird die Idee und die Wahrheit betrachtet. Hier wird nun zuerst untersucht, warum der Mensch nicht dabei stehen bleibt das Objectbewußtseyn, das er mit dem Thier gemein hat, in Object- und Selbstbewußtseyn zu polarisiren, sondern dazu übergeht, in dem Object selbst einen Gegensatz zwischen An-sich und Erscheinung zu setzen, wodurch natürlich in das „Ich weiß" dieser selbe Gegensatz treten muß. Der Grund soll ein sittlicher seyn: die innere Erfahrung, daß er nicht ist wie er seyn soll, gibt ihm das Bewußtseyn seines sittlichen Ichs (seines An-sich, d. h. dessen, was er seyn soll); dieser Gegensatz der (eignen) Erscheinung und des Sollens wird nun auf das Objective übertragen. Das Verhältniß der Uebereinstimmung beider soll allein Idee genannt werden, geschieht dies, so ist Idee so viel wie Gedanke Gottes oder von Gott Gedachtes. Denken wir die Idee (Gott nach), so sind wir der Wahrheit theilhaft, denn Wahrheit (nebst ihren näheren Bestimmungen Güte und Schönheit) ist der allgemeine Ausdruck für die Idee. Das Vermögen, die Idee zu vernehmen, ist Vernunft; wie der Verstand zu seiner Form den Begriff und das Urtheil hat, so sie den Schluß. Wie die Vernunfterkenntniß uns sagt: wie Gott die Dinge denkt, so die Stimme des Gewissens: was er von uns und ihnen will. Darum kann Vernunft und Gewissen und eben darum Philosophie und Religion nie streiten. Beide, Denken und Wollen, Vernunft und Gewissen, müssen sich zusammenschließen, damit wir der Wahrheit theilhaft werden, die wir nur in so weit haben als wir selbst Wahrheit sind, oder wo wir uns von der Wahrheit abgekehrt hatten, wieder Wahrheit werden. Das (historische) Wissen von der Erscheinung, das Begriffswissen des Verstandes ist Sache nur des Denkens; das speculative Wissen der Vernunft, das eben darum die Zustimmung nicht erzwingen kann, involvirt das Wollen, ist darum freies Wissen. Sein Kriterium der Wahrheit liegt ein-

mal in der Uebereinſtimmung mit den Geſetzen des Denkens und dem Gewiſſen, dann aber darin, daß es eine möglichſt vollſtändige Nachconſtruction des göttlichen Weltgedankens iſt, in der alles in der Erfahrung Gegebene, darum aber auch die geſchichtliche Thatſache der Offenbarung, Platz finden muß.

An die Reſultate der Noetik ſchließt nun der erſte Theil des geiſtigen Kosmos, die Metaphyſik ſo an, daß er zuerſt die Hauptpunkte, den Unterſchied des hiſtoriſchen, Begriffs- und Vernunft-Wiſſens, in's Gedächtniß zurückruft, und der Metaphyſik als dem zweiten Theile der Philoſophie die Aufgabe zuweiſt, nicht wie die Noetik das Denken, ſondern das Denkobject, das Daſeyende, zu betrachten. Den Ausgangspunkt bildet die nicht abzuleugnende Thatſache, daß ein Denkobject gegeben ſey; dieſes zu erklären, zu der Erſcheinung den Grund derſelben zu finden, das iſt ihre Aufgabe wo ſie Dialektik iſt (p. 18—100), die alſo den Weg des Gedankens von der Welt zu Gott zeigt. Hier iſt nun der wichtigſte Punkt, daß das Geſetz der Gegenſätzlichkeit, an welches nach der Noetik unſer Denken gebunden iſt, auch das Geſetz für alles Daſeyn iſt. Nicht daß darum eine Identität des Denkens und Seyns zu behaupten wäre, ſondern weil ſich unſer Denken, als ein Nachconſtruiren, dem Geſetz des Seyns unterwerfen, ſeine Gedanken dem Daſeyenden conform machen muß, gilt für beide daſſelbe Geſetz. Vermöge dieſes Geſetzes muß an die Spitze alles Seyns das Ur-eine geſetzt werden, das Abſolute, welches ſich in den Gegenſatz von Gott und Welt dirimirt, deren Keines ohne das Andere ſeyn kann, die aber ſo wenig identiſch ſind (was der Pantheismus behauptet), daß vielmehr der Gegenſatz bleibt und ſich immer weiter entfaltet. Das Abſolute geht ohne Reſt in Gott und Welt auseinander, aber Gott geht nicht ohne Reſt in die Welt auf, ſondern bleibt dabei, als ewiger Grund und Träger derſelben, in ſich ſelbſt zurück. Wie zur Welt überhaupt, ſo verhält ſich Gott zu einem der beiden Pole, welche die weitere Diremtion der Welt zeigt, zu der Geiſterwelt oder dem Menſchen. Ihr Verhältniß iſt Gegenſatz. Wie überhaupt die höhere Einheit über den Gegenſätzen eine Fiction der Hegel'ſchen Philoſophie ſeyn ſoll, ſo wird vor Allem dagegen polemiſirt, daß der Gegenſatz zwiſchen Gott und Welt in einer ſolchen höheren Einheit verſchwinde. Hervorgegangen aus der Indifferenz iſt die Differenz das, worin das Leben beſteht und ſich erhält. Indem in jedem der Pole, die ſich aus der Diremtion ergeben, eine neue Diremtion zu zwei Polen Statt hat, entſteht eine Stufenfolge von Seynsformen. Da weiter, wo einer der Pole gegeben iſt, durch Vernunftſchlüſſe der andere gefunden werden kann, iſt die Möglichkeit gegeben, von dem einen Pole der unterſten Stufe zu ſeinem Gegenpole, von beiden zuſammen zu dem er-

gänzenden Pole der nächst höheren Stufe u. s. f. denkend hinaufzusteigen bis zu dem Ur-einen. Die Stufen, welche das Denken so durchschreitet, sind die Kategorieen, weder bloße Vorstellungen, wozu Kant sie degradirt, noch Seynsstufen, wozu Hegel sie sublimirt, sondern: unsere Vorstellungen von den Formen und Stufen des Seyns. Sie werden unter den Ueberschriften: Kategorieen des Werdens, des Seyns, des Wesens abgehandelt, und zeigen den Weg, auf welchem der denkende Geist zuletzt bei dem Urwesen anlangt, welches Urgeist ist, und von dem aus, seine Gedanken nachconstruirend, die Philosophie im zweiten Theile der Metaphysik, der Ontologie (p. 100—168), die Offenbarung des Urgeistes zu betrachten hat. Diese Offenbarung ist dem Gotte, unter dessen Eigenschaften die Liebe den höchsten, Platz einnimmt, unerläßlich. Nicht nur als einander bedingende Gegensätze sind Gott und Welt sich gegenseitig nothwendig, sondern sie stehen in der durchgängigsten Wechselwirkung. Die Welt ist der Leib Gottes; Gott ist sein eigner Leibgeber, die Weltkörper sind Gottes Glieder, der Urcentralkörper ist Sein Herz, die Naturkräfte Seine und der Welt Seele, Er selbst ihr Geist. Diese Verleiblichung ist eine sich immer mehr erweiternde, die Welt, diese Insel im Ocean des Nichts, nimmt zu; überall wo sie ist, ist der sie durchdringende Urgeist, nur in dem unendlichen Nichts ist Er nicht, was Seiner Unendlichkeit keinen Abbruch thut. Die Momente, welche wir in dieser Offenbarung des Urgeistes unterscheiden müssen, sind erstlich die Diremtion Gottes in sich, wodurch er sich selbst objectiv wird, dem Bedürfniß der Liebe selbst genug thut, der Vater im Sohne sich gegenständlich wird, so daß nicht eine Wesens- oder persönliche, sondern nur eine Zweiheit der Erscheinungsweisen darunter zu verstehen ist. Es folgt darauf zweitens diejenige Urmanifestation, in der Gott in der Welt endlicher Geister sich aus sich selbst heraussetzt, ein Act, in dem nicht wie in jener Diremtion nur die Liebe, sondern die Liebe und das Denken (Schaffen) thätig ist; endlich aber drittens das Heraussetzen der göttlichen Gedanken in einen Kosmos oder eine Körperwelt, welches lediglich ein Act des göttlichen Denkens ist. Weil diese die Stätte ist für die Geisterwelt, wird sie vor derselben betrachtet, und gezeigt, wie in dem aus Gott heraus-, und daher als Nicht-Gott und als endlich Gesetzten vermöge des Gesetzes der Gegensätzlichkeit zuerst entgegengesetzte Kräfte sich gegenseitig binden, wodurch der Urstoff entsteht. Die Entstehung des Kosmos aus diesem ist durch Erweiterung der Laplace'schen Hypothese von der Entstehung des Sonnensystems auf den ganzen Kosmos zu erklären, was natürlich zu einer Centralsonne als dem Mittelpunkt der vis rectrix des Schöpfers führt. Es schließen sich daran Winke zu einer

Conſtruction der irdiſchen Natur. In der Welt der endlichen Geiſter, die durch Liebe und Denken, alſo wie der Sohn und wie die körperliche Welt, aus Gott herausgeſetzt werden, ſchließt ſich der Ring der göttlichen Urmaniſeſtation, und damit der Weſenring. Daß der Menſch ein Selbſt und doch zugleich Gottes iſt, macht ihn zu einem freien und fortſchreitenden Weſen, deſſen Ziel nicht die Verſenkung in Gott, wohl aber das im höchſten Grade Gottes-ſeyn iſt. Die erſte Entſtehung des Menſchen als eines ganz Neuen, kann nur als Wunder gefaßt werden, das Begeiſtetwerden des beſeelten Menſchenleibes als ein Herabſteigen Gottes in den letzteren. Gott iſt der allen Geiſtern immanente Allgeiſt, ohne daß er ſich darum an die Geiſter aufgäbe. Mit dem bisher Geſagten iſt nun aber auch der Uebergang gemacht zum dritten Theil der Metaphyſik, zur ſpeculativen Anthropologie (p. 169—294). Hier wird zuerſt die einzelne Geiſtermonade betrachtet, wie ſie mit dem beſeelten Leibe verbunden, eines neuen ſolchen auch nach dem Tode bedarf, um ihrer Fortdauer, deren Grund darin liegt, daß Gott ihrer als Objects ſeiner Liebe bedarf, wirklich froh zu werden. Dann wird dazu übergegangen, wie die Geſetze des körperlichen Kosmos auch die des geiſtigen ſind, wie der Schwere die Selbſtheit, der Expanſion die Thätigkeit des Geiſtes aus ſich heraus u. ſ. w. entſpricht. Zur beſſeren Ueberſicht werden die Hauptſätze über den leiblichen Kosmos denen, welche vom geiſtigen handeln entgegengeſtellt, u. A. die Schiefe der Ekliptik dem Abgewandtſeyn des Geiſtes von Gott paralleliſirt und ehrlich angegeben, wo ſich eine ſolche Analogie nicht finden laſſe. Der Menſch in ſeiner Idee, welchen die Anthropologie zuletzt betrachtet, zeigt uns den einzelnen endlichen Geiſt im Verhältniß zu dem, was er ſeyn ſoll. Hier kommt daher nicht nur ſeine Freiheit (die negative ſowol als die poſitive) und Sittlichkeit, ſondern auch das Bedingtſeyn beider durch ſein Leben in der Gemeinſchaft zur Sprache, wobei ſich zeigt, daß das allendliche Ziel nur nach Jahrtauſende langem Irren erreicht werden würde, wenn nicht der Verirrung des Geſchlechtes Gott dadurch entgegenträte, daß der Sohn eingreift in die Geſchichte. Die Philoſophie, die überhaupt Thatſachen, z. B. daß es Seyendes gibt, anzuerkennen und dann weiter zu begreifen hat, muß auch die Thatſache, welche der Urſprung des Chriſtenthums iſt, die Erſcheinung Chriſti zu begreifen ſuchen. Damit iſt der Uebergang zur Religion oder dem Glauben gemacht, dieſem Wieder-Gottleben, in dem eben darum Seligkeit liegt, und der Weltzweck verwirklicht iſt, oder was daſſelbe heißt, das Ziel der Vorſehung erreicht wird. Kein Begriff iſt ſo vernachläſſigt, als der der Vorſehung; wird irgend ein Wollen des Böſen, z. B. ein Zulaſſen deſſelben, Gott beigelegt, ſo iſt das ein

Frevel und ist Unvernunft. Wo Gott ist, ist eo ipso kein, auch kein zugelassenes, Böses. Eben so wenig wie Gott das Böse zuläßt, eben so wenig gängelt er den Menschen. Er läßt ihn eben frei, wie der Vater den emancipirten Sohn; er überläßt es ihm, ob er für das Erdenleben zu Grunde gehen will. Nur für dieses. Denn einmal muß es eintreten, daß auch der Böseste seinen Wahnsinn erkennt.

Den zweiten Theil des vorliegenden Werkes, den dritten des Systems, bildet die Religionsphilosophie (295—541), zu welcher der letzte Theil der Metaphysik, die Anthropologie, den Uebergang gemacht, ja von welcher sie Einiges anticipirt hatte. Ausdrücklich wird von der Religionsphilosophie die Betrachtung der übrigen Religionen ausgeschlossen. Nur die christliche soll betrachtet, nur bei ihr gefragt werden, ob sie die Religion schlechthin sey. Die Aufgabe ist dabei zuerst: den Widerspruch nachzuweisen zwischen dem, wie Gott die geistige Welt gedacht und wie sie sich in der Erscheinung gestaltet hat. Hier ist die Religionsphilosophie Ponerologie und Philosophie der Geschichte, indem sie den Fall und das Böse, und die Herrschaft desselben in der Geschichte betrachtet (p. 299—350). An die Betrachtung des Falls und seiner Folgen schließt sich die der Erlösung (p. 350—461); da die Abkehr die Umkehr postulirt, die letztere also nothwendig ist, so kann dieselbe kaum ein Wunder genannt werden. Eher ließe sich der Fall, der gar keine Nothwendigkeit hat, so nennen. Die Erlösung ist absolut nothwendig, dagegen läßt sich nicht behaupten, daß sie nur auf dem historisch gegebenen Wege durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes möglich gewesen ist. Hätte Gott die Menschheit noch Jahrtausende hindurch wollen irren lassen, möglich, daß sie sich zurechte gefunden hätte. Seine Liebe läßt Ihn den Weg einschlagen, von dem sich beweisen läßt, daß er der kürzeste und darum der vernünftigste ist. Gleich am Anfange der Abkehr von Gott durfte die Erlösung nicht eintreten, sondern erst da, wo jene zu ihrem Maximum gestiegen war; darum ist auch der gewaltsame Tod Christi nothwendig gewesen, damit an ihm die ihn mordende Menschheit zur Besinnung komme. Durch Lehre, mehr noch durch seinen dynamischen Einfluß bringt Christus, an dem man mehr als es geschieht auch dies anerkennen sollte, welch tiefer Denker er war, und daß aus seinen Worten sich die Hauptsätze der Metaphysik und Religionsphilosophie herauslesen lassen, in die ein, die sich ihn aneignen. Nicht so sehr seine Erscheinung, als das was er thut, zeigt uns Wunder. Es gibt keine anderen als die Er thut. Geburt von der Jungfrau, Heilungen, Auferstehung, Himmelfahrt, endlich alles das, was fälschlich als Wunder der Apostel angesehn wird, ist eine Bestätigung davon. Die Aneignung ge-

schieht nicht durch den historischen Glauben, sondern durch den Glauben, der Lebensgemeinschaft ist. Die gewöhnliche Satisfactionstheorie ist zu verwerfen. Was Er gethan und geleistet hat, wird zuerst als Offenbarung an uns gebracht, durch deren richtige Auffassung, welche durch speculatives Denken und Hingabe des Willens an Ihn vermittelt wird, es ganz unser wird. Darum ist von einem Widerstreit der Offenbarung und Vernunft keine Rede, und der Satz der Noëtik, daß wir die Wahrheit haben so weit wir Wahrheit sind, findet hier nur seine Bestätigung. Obgleich die Lehre der evangelischen Kirche im Wesentlichen die Offenbarung richtig auffaßt, so ist sie weder irrthumslos noch die letzte denkbare Auffassung derselben. Zu der Betrachtung der Abkehr und Umkehr kommt als dritter und letzter Theil der Religionsphilosophie die der neuen Weltordnung oder des Reichs Gottes (p. 461—541). Hier wird nun zuerst der Begriff des heiligen Geistes dahin bestimmt, daß darunter die dynamische Einwirkung des Vaters und des Sohnes auf das endliche Geisterreich zu verstehen sey; die erstere ist ewig, die zweite zeitlich. Gegen die kirchliche Dreieinigkeitslehre erklärt sich der Verf. auf das Entschiedenste. Der Geist ist durchaus nicht als ein coordinirtes Verbindungsglied zwischen dem Vater und dem Sohne zu fassen, sondern als die von beiden ausgehende, darum zweifache, Einwirkung auf den endlichen Geist. Christus selbst ist der Paraklet. Indem der Mensch selbstthätig dieser Einwirkung entgegenkommt, entsteht das Glaubensleben. Die Bethätigung desselben, für die die Gemeinschaft eine Bedingung ist, erzeugt die Kirche, welche, indem die Bethätigung der religiösen Gesinnung nicht ohne Sittlichkeit zu denken ist, nothwendig in ein Verhältniß zum Staat treten muß. Sowol die Absorption der Kirche durch den Staat, als der nur in Zeiten der Unfreiheit entstehende Pietismus, sind als anomale Erscheinungen anzusehen. Unabhängigkeit der Kirche vom Staate ist die Bedingung, unter der allein beide gegenseitig ihre Bestimmung fördern können. Der Sieg des Guten ist das allendliche Ziel. Er ist vollkommen nur, wo alles Uebel wirklich verschwindet, und eine Verklärung, zwar nicht der Natur, denn die hat weder Zweck noch Sinn, wol aber der Geisterwelt erreicht wird. Die Hölle, in der kein Teufel, sondern der erziehende Wille Gottes waltet, ist der Durchgang zur absoluten Wiederherstellung, in der Gott Alles in Allem seyn wird. Mit diesen Worten blickt der Verf. auf den Gang zurück, den er genommen hat: „Wir sind zu Ende. Unsere Aufgabe ist gelöst. Wir haben das Erkennen und das Wissen der Wahrheit erkannt. Wir sind von der uns umgebenden Erscheinung bis zu dem Grunde derselben, zu dem Einen Urseyenden, fortgeschritten und haben dieses Urseyende als

Gott und das Gesetz der Gegensätzlichkeit als das Gesetz des Lebens erkannt. Wir sind dem Hervorgehen Gottes, des Absoluten, gefolgt und haben zugeschaut, wie die Eine Gottheit sich nach diesem Gesetz in Vater und Sohn, in Gott und Welt, in absoluten Geist und die Welt endlicher Geister dirimirt, wie er (?) den Grund des Urstoffs aus sich herausetzt und diesen Urstoff zu einem Kosmos gestaltet. Wir haben den höchsten Zweck der Schöpfung gefunden, den, daß die ewige Liebe die endlichen Geister in eine innige Beziehung zu sich setzt, um diese, indem sie immer mehr Gottes werden, zu beseligen. Wir haben aber auch gefunden, wie der Mensch, der freie, sich von Gott abgekehrt und sich dadurch unselig gemacht und wie die Gottheit nun in die Menschheit eingetreten ist, um eine Umkehr derselben wieder möglich zu machen, und wie der Menschgewordene als Heiliger Geist, als Paraklet, der Menschheit in ihrem Ringen, die Umkehr zu Gott zu verwirklichen, ein ewiger Beistand ist. Und Gott siegt. Gott hat vor unserem geistigen Blick Alles, was im Reiche der Freiheit *nicht* Gottes ist, dieser unbeschadet überwunden und macht zuletzt seinen heiligen Willen wie im Himmel so auf Erden geltend. Nirgends ist ein dunkler Fleck, nirgends Etwas, worin Gott nicht als Sieger hervorginge, übrig geblieben. Die ganze Welterscheinung ist zuletzt ganz Gottes geworden. Der Strom des geistigen Lebens kehrt, nachdem er allen seinen Schlamm abgesetzt, rein in den Quell zurück, aus dem er rein hervorgegangen ist, in Gott, und Gott wird Alles in Allem."

Es möge dem Ref. erlaubt seyn, ganz unbeschadet der persönlichen Achtung und Freundschaft, die ihn mit dem Verf. verbindet, und mit dem ausdrücklichen Bekenntniß, daß er in dem vorliegenden Buche sehr Vieles gefunden hat, was ihm ganz richtig scheint, so wie gar manchen ganz neuen Gedanken, doch einige Zweifel dagegen auszusprechen, daß wirklich alles Das geleistet sey, dessen in den angeführten Worten der Verf. sich rühmt. Die eigentliche Seele aller Argumentationen des Verf. ist das Gesetz der Gegensätzlichkeit. Er läßt keine Gelegenheit vorbei gehn ohne aufmerksam darauf zu machen, daß dieses Gesetz der diametrale Gegensatz sey zu dem Hegel'schen von der Identität der Gegensätze. Der Verfolgung des letztern, so wie seines Urhebers, wird er nicht müde. Er begnügt sich nicht damit, zu frohlocken, daß der von ihm im J. 1845 prophezeite Tod des Hegel'schen Systems so völlig eingetreten sey, daß kaum ein Andenken an dieses Meteor übrig geblieben, sondern macht ziemlich geschmacklose Späßchen (z. B. p. 44) über dies System, die, da es ja mausetodt seyn soll, so unwürdig sind wie Possenreißereien auf einem Grabe. Die Identität also der Gegensätze ist es, die er entschieden verwirft. Was er selbst aber, freilich mit lachen-

dem Munde p. 463 andeutet, daß die Unmöglichkeit, auf ſeinem Standpunkte über die Zweieinigkeit Gottes hinaus zu einer Dreieinigkeit zu gelangen, eine Rache ſeyn möchte, welche die verſchmähte Identität der Gegenſätze an ihm nehme, das tritt, in einer viel ernſteren Weiſe, als daß darüber geſcherzt werden dürfte, auch ſonſt hervor. Jene verſchmähte Identität rächt ſich einmal ſo, daß ſie dem Verf., der ſonſt mit ſolchem Eifer auf die, auch metaphyſiſche, Tiefe der Bibel hinweiſt, den Sinn hinſichtlich eines ihrer tiefſten Ausſprüche verdunkelt, und ihn zu einer verflachenden Exegeſe bringt, die er doch ſonſt gewiß nicht liebt. Der Spruch, daß Gott die Liebe ſey, bekommt bei ihm die Bedeutung, daß Gott liebend iſt, als wenn die Bibel, wie unſere Lichtfreunde große Allmacht, anſtatt: allmächtiger Gott, zu ſagen pflegen, eben ſo einmal abstractum pro concreto geſetzt hätte! Freilich Ernſt kann man damit, daß Gott Liebe iſt, nicht machen, wenn man nicht zugeſteht, daß es, mit Hegel geſprochen, eine Identität des aller Entgegengeſetzteſten, des Ich und Du, gibt — (Identität bedeutet bekanntlich bei Hegel nie Einerleiheit) — und daß Gott dieſe Identität iſt. Die ſo verſchmähte Identität rächt ſich zweitens ſo, daß ſie, ohne daß der Verf. es merkt, ſich in ſein Räſonnement miſcht, und nur unter anderem Namen ſich von ihm anempfehlen läßt. Uns fiel unwillkührlich Mephiſtopheles ein mit ſeinem: „Den Teufel merkt das Völkchen nie, und wenn er ſie beim Kragen hätte", als wir laſen, daß durch Binden der Pole dies oder jenes hervortrete, als die Entwicklung der Welt ein in ſich zurückkehrender Kreis genannt wurde u. ſ. w. Ja, obgleich der Verf. den Ausdruck Verſöhnung vermeidet, und nur von Erlöſung, Heiligung, Vergebung ſpricht, enthalten doch alle dieſe Begriffe entgegengeſetzte Beſtimmungen in untrennbarer Verbindung, d. h. die Identität derſelben. Endlich aber rächt ſich, und zwar am Bitterſten, jene zurückgedrängte Identität dadurch, daß, um ſich ihrer zu erwehren und den Gegenſatz als das Letzte feſtzuhalten, der Verf., der trotz dieſer Abſicht nicht aufhört von der chriſtlichen und modernen Anſchauungsweiſe gehalten zu werden, die beide über den Gegenſatz hinaustreiben, nun die Gegenſätze abſchwächt, damit ſie erträglicher werden. Dies zeigt ſich nirgends mehr als in ſeiner Lehre vom Böſen. Dieſes wird immer als bloße Abweſenheit, die Sünde und Unſeligkeit immer nur als ein Ohne-Gott-ſeyn gefaßt. Das poſitive Moment, wodurch das Böſe Oppoſition gegen Gott iſt, wird ganz überſehen. Dadurch aber wird die Anſicht vom Böſen ſehr verflacht. Wir wollen nicht mit dem Verf. rechten, daß er vom Satan nichts wiſſen will; das ganz richtige Gefühl, daß es eine Verwirrung iſt, wenn heut zu Tage Viele behaupten, es müſſe an den Teufel geglaubt werden, hat ihn dazu

gebracht. Daß er ſich aber gar nicht einmal die Frage aufwirft, ob nicht ein Unterſchied Statt finde zwiſchen dem in diabolum credere und dem diabolum credere, — (macht doch auch nicht das deum credere, das die Ep. Jacobi auch den Teufeln zuſchreibt, ſondern das in Deum credere ſelig) — daß er in einer ſo wegwerfenden Weiſe von Schelling's Satanologie ſpricht, und ganz darüber hinweggeht, daß doch aus der Bibel das Wort Teufel durch Ignoriren nicht verſchwindet, — alles dies hat ſeinen Grund darin, daß ihm ein für alle Mal feſt ſteht, das Böſe ſey = 0. So ſchwankt der Verf. zwiſchen Dualismus und Pantheismus, weil ihn die Furcht vor der Identität der Gegenſätze abhält dieſelben bis zu dem Punkte zu ſchärfen, wo ſie in einander übergehen und dadurch über ſich hinausweiſen. Weil das Böſe nur ein Mangel ſeyn ſoll, deswegen iſt es auch ganz conſequent, wenn die Erlöſung durch Chriſtum bloß ſchneller als ohne dieſelbe geſchehen wäre, dieſem Mangel abhilft. Es iſt ein nur quantitativer Unterſchied zwiſchen dem Gange der erlöſten und unerlöſten Menſchheit, weil im Grunde der Unterſchied zwiſchen dem Guten und Böſen auch nur ein ſolcher, wenigſtens gewiß kein diametraler Gegenſatz iſt. Weil die Unterſuchung nicht tief genug in das Weſen des Böſen eindringt, eben deswegen wird eine der wichtigſten damit zuſammenhängenden Fragen mit einigen wenigen Sätzen, die noch dazu Machtſprüche ſind, abgefertigt. Wir meinen die nach der Ewigkeit der Verdammniß. Mit einem ſehr warmen Eifer urgirt der Verf., wo von dem Falle die Rede iſt, die Freiheit des Menſchen. Nur in dieſer, nicht einmal in einer Zulaſſung, geſchweige denn einer Cooperation von Seiten Gottes ſoll das Böſe gegründet ſeyn. Der Menſch iſt unſelig weil er will. Vortrefflich! Wie kann dann aber der Verf. ſagen, es ſey unmöglich, daß Gott, der die Liebe (d. h. nach ſeiner Interpretation liebevoll) iſt, den Menſchen nicht endlich zurecht bringe? „Unbeſchadet ſeiner Freiheit", fügt er hinzu, weil er fühlt, wie ſehr die Freiheit hier Schaden leidet. Konnte oder wollte Gott nicht hindern, daß der Menſch unſelig ſeyn will, ſo kann und will er auch nicht hindern, wo er es ewig ſeyn will. Ich ſage nicht, Gott werde den Willen reſpectiren, der einmal beſchloſſen hat, für alle Ewigkeit unſelig zu ſeyn; ein ſolcher Beſchluß iſt undenkbar und iſt wo der Menſch bereut eo ipso aufgehoben. Ich frage aber, woher weiß der Verf. ſo gewiß, daß der Menſch nicht in einen Zuſtand gerathen könne, in dem es ihm ganz unmöglich iſt, ernſtlich die Seligkeit zu wollen? Volenti non fit injuria. Dem Willen Gewalt anthun iſt eine contradictio in adjecto. Mit der banalen Phraſe, Gott liebe ja den Menſchen, iſt die Sache nicht abgethan. In dem Menſchen muß die Unmöglichkeit des immer Willenſchwächer- und

endlich Willenloswerdens nachgewiesen werden, wenn man mit solcher Sicherheit urtheilen will, wie der Verf. es thut.

Damit aber sey es genug der Ausstellungen. Mit mehr Genuß als sie, macht der Ref. dem alten Freunde seine Entschuldigung, daß er so spät eine Pflicht erfüllt, die nicht nur eine gegen den Freund war, sondern gegen die Wissenschaft. Versuche wie der vorliegende, welche zeigen wollen, daß es nicht ein dem Philosophen nicht ziemendes sich Unterwerfen unter eine Autorität ist, wenn die Thatsache des Christenthums, wie andere viel geringfügigere Thatsachen, in der Philosophie berücksichtigt werde, thun zu sehr Noth, als daß nicht über diese ihre Berechtigung andere, minder wichtige Behauptungen, über die sich rechten ließe, übergangen werden müßten. Dr. Erdmann.

Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes. Mit Spezialuntersuchungen über die gnostischen Systeme von Lic. E. W. Möller. Halle, 1860.

Der Verfasser ist uns schon durch eine treffliche Abhandlung über die Anthropologie des Gregor von Nyssa und ihr Verhältniß zur origenistischen bekannt. In dem vorliegenden Werke hat er ein größeres Gebiet der Dogmengeschichte und Patristik bearbeitet und zwar, so viel ich sehe, gleichfalls mit eingehender Gründlichkeit und scharfsinniger Argumentation. Er geht in derselben von der Idee aus, daß in dem Glaubenssatze der Schöpfung der Welt durch den einigen wahren Gott der von Anfang an feststehende aus dem Judenthum herübergenommene Grundstein aller christlichen Ueberzeugung gegeben war, worin dieselbe ihren Gegensatz zum Heidenthum am entschiedensten fixirte und worauf auch diejenige Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Menschen ruhte, ohne welche die eigenthümlich christliche Centralwahrheit von Christo, der absoluten Offenbarung Gottes, der Vereinigung und Versöhnung Gottes und der Menschheit, nicht bestehen kann. — Aber auch für das Verständniß dieser kosmologischen Glaubenslehre bedurfte es einer wissenschaftlichen Arbeit, die den Apologeten und ersten Literatoren der Kirche zufiel. Zu diesem Behufe konnte es gar nicht anders geschehen, als daß sie mit der Philosophie in Contact geriethen, theils um sich von ihr die Mittel anzueignen, um jene christliche Idee wissenschaftlich zu bestimmen, theils um die ihr entgegengesetzten Behauptungen derselben zu berichtigen. So kann man sagen, daß durch das kosmologische Problem die Wissenschaft überhaupt in die christliche Glaubenslehre eingeführt wurde, daß von hier aus der Aufbau der wissenschaftlichen Dogmatik geschieht. — Es lag bei dem noch mehr oder minder unklaren Bewußtseyn der Apologeten über die kirchliche Schöpfungslehre die Gefahr nahe, daß

die Arbeit derselben selbst wieder in die Zeitphilosophie überging; sie konnte nur verhütet werden durch die Reaction des christlichen Grundbewußtseyns, das jene philosophischen Begriffe in den Dienst der christlichen Idee stellte und damit aus ihnen etwas wesentlich Anderes machte. So sah sich denn der Verfasser genöthigt, wollte er den wissenschaftlichen Proceß, in den die christliche Kosmologie einzugehen hatte, vollständig in's Licht setzen, auch die kosmologischen Principien der hier am wichtigsten gewordenen philosophischen Systeme, des stoischen und eklektisch pythagoreisch-platonischen nämlich, darzustellen und erst auf sie die betreffende Lehre der ältesten griechischen Apologeten folgen zu lassen. Es zeigte sich hierbei, daß auf die kosmologische Lehre die fortschreitend tiefere Erfassung der Christologie bestimmend und aufklärend zurückwirkte, und so ist es nur natürlich, daß jene, da die christliche Dogmengeschichte auch nur als Entwicklung gedacht werden kann, Hand in Hand mit dieser die entschiedenere christliche Färbung in den ersten kirchlichen Literatoren gewonnen. Nicht minder wichtig für die kirchliche Theologie als die alte Philosophie wurde die häretische Gnosis, welche gerade jene dem christlichen Gedanken, der zur christlichen Weltanschauung werden will, wesentliche Richtung von dem Mittelpunkt, der absoluten Offenbarung Gottes in Christo, aus zu den ersten Gründen wie zu dem letzten Ziele hin mit großer Klarheit verfolgte, indem sie nicht nur die Heilsgeschichte zur allgemeinen Religionsgeschichte, sondern diese zur Geschichte des Kosmos von seinem Ursprung aus Gott bis zu seinem Ziele in ihm erweiterte. Die Auseinandersetzung mit ihr diente der Kirche ganz besonders dazu, sich über die Postulate klar zu werden, welche das christliche Bewußtseyn an die theologischen Bestimmungen des Verhältnisses von Gott und Welt zu stellen hat, um mit dem durch das Christenthum theils zur Erkenntniß gebrachten theils gesetzten Verhältniß des Menschen zu Gott im Einklang zu bleiben. Darum sah sich der Verfasser genöthigt auch die Gnosis der beiden ersten Jahrhunderte der Kirche in die Untersuchung hineinzuziehen. Die christliche Schöpfungslehre weist aber auf die Logos- und Trinitätslehre zurück und erhält umgekehrt aus dieser ihre nähere Ausgestaltung. Darum wird an der großen geschichtlichen Bewegung dieser Dogmen auch sie Antheil haben, was der Verfasser in einem weiteren Abschnitt seines Buches, „die kirchliche Kosmologie der griechischen Theologen bis auf Origenes", darstellt. Daß er seine Arbeit nur auf die Kosmologie der griechischen Kirche beschränkt, erklärt sich daraus, daß ein wissenschaftlicher Proceß der Glaubenslehre nur innerhalb dieser in den ersten Jahrhunderten stattfand, daß er aber sie mit Origenes inclusive abbricht, dafür macht er geltend, daß mit ihm in der

die Schöpfungslehre bedingenden Trinitätslehre ein erſter Ruhepunkt erreicht und in ihm die kirchlich-dogmatiſche Arbeit bis zu einem in ſich geſchloſſenen theologiſchen Syſteme herangereift iſt, von wo wie von einem Brennpunkte das geſammelte Licht auf die ſpätere kirchliche Lehrentwicklung der griechiſchen Kirche ausſtrahlt. —

Das Buch des Verfaſſers gliedert ſich nach der obigen Auseinanderſetzung in vier Abſchnitte: zuerſt ſtellt er die kosmologiſchen Principien der griechiſchen Philoſophie in den beiden erſten chriſtlichen Jahrhunderten, in der Stoa, im Neupythagoreismus und Neuplatonismus, zum Theil nach den Forſchungen von Zeller, größtentheils aber auf Grundlage eignen Quellenſtudiums feſt, ſo daß aus dieſem Theil entſchiedener Gewinn für die Kenntniß der bezüglichen Syſteme der alten Philoſophie gezogen werden kann. Der zweite Abſchnitt behandelt mit der Benutzung des vollſtändigen Materials unter dem Titel „die Kosmologie der älteren griechiſchen Apologeten“ auch die Gottes- und Logoslehre des Juſtinus, Tatian, Theophilus und Athenagoras, — ein Theil des Buches, der eine ſehr ſchätzbare Bereicherung für die Patrologie enthält. Der Verfaſſer iſt jener todten Auffaſſung der Kirchegeſchichte ferne, wonach ſich in ihr kein Wachsthum in der Erkenntniß mehr zeigen, vielmehr ſchon von Anfang an das chriſtliche Bewußtſeyn über ſämmtliche Dogmen völlig orientirt ſeyn ſoll. Er zeigt daher die häretiſchen Schwankungen auf, in welchen ſich die Apologeten in der Theologie und Kosmologie noch befanden. Nachdem Jahre verfloſſen ſind, ſeit ich einen gleichen Weg der Forſchung, wie der Verfaſſer gegangen bin, finde ich jetzt, in ganz andere Arbeiten verſenkt, weder Zeit noch Luſt, auf denſelben noch einmal zurückzukehren, um mich mit ihm über manche hier controvers liegende Punkte eingehend auseinanderzuſetzen. — Von ſehr großem Werthe ſcheinen mir die Ausführungen im dritten Abſchnitt über die kosmologiſchen Theorien der häretiſchen Gnoſis, wo der Verfaſſer, das neu aufgefundene Werk von Hippolyt mit den frühern Quellen über dieſelben zuſammenhaltend und vergleichend, zu ſehr wichtigen Reſultaten kommt. Der letzte Abſchnitt ſchildert die Kosmologie des Irenäus, Clemens von Alexandrien und Origenes. Dem Geiſte, wenn auch der Abſtammung und Sprache nach, gehört wohl Irenäus nicht in eine Kategorie mit den beiden andern. — Wir drücken zum Schluß unſere volle Anerkennung über dieſe tüchtige Leiſtung des Verfaſſers aus, die nicht bloß für die Kirchengeſchichte, ſondern auch für die Geſchichte der Philoſophie intereſſant und belehrend iſt. — Zu wünſchen iſt, daß der Verfaſſer auf ſeinen Styl eine größere Sorgfalt verwende. J. Huber.

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

Ueber den Realidealismus.

Von J. U. Wirth.

Erſter Artikel.

In unſerer Zeitſchrift habe ich über verſchiedene philoſophiſche Schriften mein Urtheil, welches ſtets vom Standpunkt des Realidealismus ausging, niedergelegt; dieſem Urtheil aber ſind, ſo ſehr daſſelbe ſtets ſich der größten Billigkeit befleißigte, wie dieß Manche ſchon in perſönlichen Zuſchriften anerkannt haben, doch auch einzelne Verfaſſer der von mir beurtheilten Schriften in Erwiderungen, welche auf der Vorausſetzung der entgegengeſetzten Weltanſichten, insbeſondere der rein idealiſtiſchen, beruhen, entgegengetreten, wie z. B. im 30. Bde. H. I Schildener und neuerdings im 39. Bde. H. II Schwarz *). Ich glaube es daher ſchon der Rückſicht auf die Leſer unſerer Zeitſchrift ſchuldig zu ſein, daß ich, wenigſtens in Kürze und in einigen Grundzügen, das Syſtem des Realidealismus zu beleuchten und ſeine philoſophiſche Berechtigung gegenüber von den entgegengeſetzten Syſtemen nachzuweiſen verſuche, und ich darf dann auch hoffen, daß nicht nur meine Urtheile über neuere Erſcheinungen im Gebiete der philoſophiſchen Literatur leichter von ihren Prämiſſen aus verſtanden werden, ſondern daß mir auch insbeſondere mit den Verfaſſern der beurtheilten Schriften hinſichtlich der Differenzpunkte eine Auseinanderſetzung unſerer beiderſeitigen Anſichten in Zukunft eher möglich ſeyn wird. Ueberdieß iſt eine Beleuchtung des Realidealismus von dem höchſten Intereſſe für die Philoſophie an ſich. Denn alle Philoſophie muß zuletzt — das iſt meine Ueberzeugung — in allen ihren Theilen Realidealismus werden; die Durchführung des Realidealismus im Er-

*) D. Schwarz nennt zwar nur am Schluſſe ſeiner Abhandlung meinen Namen; aber die Polemik in ſeiner ganzen Abhandlung iſt durchaus gegen diejenigen Anſichten, welche ich bei Beurtheilung ſeiner Schrift ausgeſprochen habe, größtentheils unter wörtlicher Wiederholung, gerichtet.

kennen und Wollen ist und bleibt das höchste Endziel der ganzen Geschichte der Philosophie, ja der Wissenschaften überhaupt und selbst des ganzen menschlichen Lebens.

Mehr oder weniger unbewußt lag der Realidealismus den tiefsinnigsten Bestrebungen des philosophischen Geistes schon in den früheren Zeiten als geahntes Ziel zu Grunde, und besonders in unseren Tagen, in welchen der Gegensatz zwischen Idealismus und Realismus sich vollständig entwickelt hat und nach einer wesentlich idealistischen Glanzperiode der deutschen Philosophie als Reaction gegen sie der reine Realismus in seiner äußersten Consequenz, welche er als Materialismus erreicht, eingetreten ist, — in ihnen stellt sich das Bedürfniß eines sich selber bewußten, von allem Synkretismus entfernten, in sich einigen und reichen Realidealismus dringender, als je zuvor, heraus.

Daß die Philosophie Realidealismus werde, dieß liegt schon in dem allereinfachsten Begriffe derselben als des Strebens nach Erkenntniß; denn Erkenntniß ist doch nur ein mit dem Ansichseyenden übereinstimmendes Denken, und eine jede Erkenntniß, selbst die nicht-philosophische, enthält darum in innigster, organischer Einheit zwei Bestandtheile, einen realistischen, welcher in dem Ansichseyenden besteht, und einen idealistischen, welchen die Thätigkeit des Denkens selbst ausmacht. Die Philosophie ist aber nicht blos ein solches Streben nach Erkenntniß, wie es mit ihr alle andern Wissenschaften gemein haben, sondern sie ist insbesondere Streben nach voraussetzungsloser und principieller Erkenntniß des gesammten Seyns *). Wie nun in dem Begriff des gesammten Seyns, welches den unendlichen Gegenstand und das Ziel der philosophischen Forschung bildet, der volle Realismus enthalten ist: so schließt die Voraussetzungslosigkeit der philosophischen Forschung, sofern sie in der freien Aufhebung aller Voraussetzungen des gemeinen Wissens, insbesondere der unmittelbaren sinnlichen Erkenntniß und des Autoritätsglaubens, besteht, die höchste Spontaneität des ideellen Elements, des Den-

*) Vergl. meine Abh. in unf. Zeitschr. Bd. 25. H. 1. S. 13 u. ff.

tens, in sich, und das Zurückgehen auf die letzten Principien ist ebenso nur bei der tiefsten Concentration desselben Faktors möglich. Wäre also die wahre Philosophie bereits vollständig verwirklicht (was indeß selbstverständlich nur das unendliche Endziel der philosophischen Bestrebungen bleibt, — ein Endziel, dem sich zwar der menschliche Geist allmälig, aber nicht ohne mannigfaltige zeitweise Rückschritte, nähert), so wäre ein solches System absoluter Realidealismus.

Ist nun die Philosophie in dem angegebenen Sinne Streben nach Erkenntniß, und ist diese Erkenntniß Denken des Seyenden, so zerfällt sie nothwendig in zwei Haupttheile, in die Denk- und in die Seynslehre (Logik und Ontologie, letzteres Wort im weitesten Sinne genommen, in welchem es nicht blos die allgemeine, metaphysische Seynslehre, sondern die Wissenschaft des gesammten Seyns, des besonderen, wie des allgemeinen, in sich begreift), und wir haben daher in beiderlei Hinsicht, in logischer und ontologischer, den Realidealismus zu beleuchten.

I. Der Realidealismus in logischer oder erkenntnißtheoretischer Hinsicht.

Hat die Logik die Art und Weise zu entwickeln, wie sich die theoretische Thätigkeit, insbesondere das Denken zu verhalten und zu bestimmen hat, um Denken des Seyns oder Erkennen zu werden, und ist sie daher weder eine blos subjektiv formale, noch auch bereits eine objectiv metaphysische Wissenschaft, sondern Erkenntnißtheorie, Wissenschaft von der wahren, objectiven Form und Methode des Denkens; so ist klar, daß sie vor allem das Verhältniß des Denkens und der organischen Function der Erkenntniß, also der Empfindung und der durch sie bedingten Wahrnehmung und Erfahrung, zu einander darzustellen hat, weil das Seyn, dessen Denken Erkenntniß ist, das vom Denken Unabhängige, also relativ außer dem Ich Gesetzte und ihm zunächst sinnlich Gegebene ist. Wir müssen hierbei den Antheil, welchen das Denken selbst, überhaupt die Spontaneität des Ich am Erkennen hat, als den idealistischen, denjenigen aber, welcher der

organiſchen, von außen beſtimmten Funktion zukommt, als den realiſtiſchen bezeichnen, und behaupten demnach, daß es weder der reine Idealismus noch auch der reine Realismus folgerichtig zu einer wirklichen Erkenntniß zu bringen vermag.

'Der reine Idealismus leugnet in erkenntnißtheoretiſcher Hinſicht den organiſchen Factor des Erkennens und Wiſſens; er leugnet, daß wir mittelſt der Empfindung das Anſichſeyn der Dinge inne werden, oder daß ſie durch eine Einwirkung der Dinge auf das Ich entſtehe, und er will unſer geſammtes Bewußtſeyn nur als eine Thätigkeit und Production des Ich ſelbſt begreifen. Zwar wie das Ich ſich ſelbſt ſetzt, ſo ſoll es auch ein Nichtich ſich entgegenſetzen, und das Ich ſoll zugleich ſich als beſtimmend das Nichtich ſetzen, und ſomit ſcheint der realiſtiſche Factor, das Anſichſeyn des Nichtich, dem Idealismus nicht zu fehlen. Allein es bleibt dabei doch das Setzen des Nichtich immer nur eine That des Ich ſelbſt; die Vorſtellung von Dingen an ſich und außer uns iſt demnach lediglich ein Handeln des Ich, wodurch es nur die eigene Realität von ſich hinweg in die Dinge verlegt. Es kann alſo auf dem Standpunkt des Idealismus nur von einem vorgeſtellten Anſich der Dinge die Rede ſeyn, und wir bleiben in den Kreis des Subjectivismus eingeſchloſſen. Wir verkennen nicht die ächt ſpeculative Wahrheit des Satzes, daß erſt, indem das Ich ſich ſelbſt ſetzt, ihm darin ein Bewußtſeyn des Nichtich entſteht. Warum aber, wenn dieſer Satz wahr iſt, ſoll das Setzen des Nichtich blos ſubjectiv, nicht an ſich ſeyn? Warum leugnet der Idealismus die Möglichkeit der Einwirkung der Dinge auf das Ich und verwirft er den dieſe Einwirkung behauptenden Realismus oder, wie man ihn nannte, Dogmatismus? Nach der Anſicht des Idealismus ſchließt das Anſichſeyn das Seyn für das Ich aus. Mit dieſem ewig wiederkehrenden, aber nirgends erwieſenen Grundſatz verwandelt ſich dem Idealismus alles Wiſſen des Ich in etwas blos Subjectives; Wiſſen iſt nach Fichte's Behauptung nicht Realität, eben darum weil es Wiſſen iſt; alles Wiſſen iſt nur Abbildung, die in ſich abſolut leer iſt, und die ge-

sammte theoretische Philosophie kann, wie Fichte in seiner Schrift über die Bestimmung des Menschen ausdrücklich erklärt, keine Wahrheit geben. So verwandelt sich dem in seine eigene Subjectivität eingeschlossenen Ich alle Realität in einen wunderbaren Traum, den es in einem Traume von sich selbst durchlebt. Und dies ganz begreiflicher Weise; denn ist das Anschauen ohne Realität, ein bloßer Traum, so kann auch der idealistische Factor des Erkennens, das Denken, keine Wahrheit haben; er kann nur, wie Fichte selbst bemerkt, der Traum von jenem Traume seyn.

Aber auch der reine Realismus, welcher als solcher das idealistische Element des Wissens, die Spontaneität des in sich allgemeinen Denkens aufhebt, führt, nur aus entgegengesetzten Gründen, mit Nothwendigkeit zum Skepticismus. Denn sind Empfindung, Wahrnehmung und Erfahrung die alleinige Quelle aller Erkenntniß, so können wir, weil wir mittelst derselben immer nur die einzelnen Erscheinungen und höchstens eine Reihe von öfter sich wiederholenden gleichartigen Fällen vernehmen, nie zu wahrhaft allgemeinen und in sich nothwendigen Erkenntnissen, nie zu einem wirklichen Wissen gelangen. Diese Consequenz des reinen Realismus, welcher demnach in seiner Ausschließung aller Spontaneität des Denkens und aller Apriorität der Vernunftthätigkeit nichts als bloßer Sensualismus und Empirismus ist, hat bekanntlich mit großem Scharfsinn Hume gezogen. Weil nach der Voraussetzung dieses Philosophen alles Erkennen des Menschen auf den in den unmittelbaren Sensationen gegebenen Stoff eingeschränkt ist, und der Verstand in keiner Weise über den Bereich des Gegebenen erkennend hinauszugelangen vermag, das einzige Geschäft des Verstandes vielmehr nur im Trennen und Verbinden der gegebenen Impressionen besteht; so ist nach Hume's folgerichtiger Ansicht der menschliche Geist keiner allgemein giltigen Erkenntniß des Innern der Dinge und ihres nothwendigen Causalzusammenhangs fähig. Wir gewöhnen uns nach ihm nur, die öfter auf einander folgenden Thatsachen in innerem Zusammenhang aufzufassen, wovon an sich die Wahrnehmung nichts darbietet. Ein allgemeingiltiges, wis-

ſenſchaftliches Geſetz iſt nicht begründet; wir wiſſen nicht, was der Begriff einer innern Urſache und Wirkung eigentlich bedeute. Die Welt iſt ein Räthſel, ein unauflösliches Geheimniß, und Zweifel, Suspenſion jeder Entſcheidung iſt das einzige Ergebniß jeder gründlichen Unterſuchung. Hat ſich in Fichte's eiſerner Conſequenz der Idealismus zugleich eine dialektiſche Entwickelung und in ihr eine ſich ſelbſt vernichtende Kritik gegeben; ſo iſt ſchon vor ihm in Hume's Skepticismus die ſich ſelbſt auflöſende Kritik des reinen Realismus oder Senſualismus und Empirismus an's Tageslicht getreten.

Hieraus ergiebt ſich aber auch auf's augenſcheinlichſte, daß nur unter der Vorausſetzung der Wahrheit des Realidealismus ein Erkennen und Wiſſen möglich iſt, d. h. daß wir ebenſo die Spotaneität des Denkens als eine gewiſſe Realität der Empfindung anerkennen und beide als Coefficienten der Erkenntniß und des Wiſſens ſetzen müſſen.

Die Behauptung der Realität der Empfindung oder die Lehre, daß unſerer Empfindung etwas Reales, ein von dem Ich und allen ſeinen Affectionen Unabhängiges zu Grunde liege, und daß dieß Ding an ſich zugleich mittelſt der Empfindung irgendwie für das Ich vernehmbar werde, — ſie iſt freilich ſchon oft vom Skepticismus und ſubjectiven Idealismus beſtritten worden. Es iſt auch unſtreitig wahr, daß nicht ſchlechthin und in jeder Beziehung die Dinge an ſich wirklich ſo beſchaffen ſind, wie ſie uns in der Empfindung erſcheinen. Allein ebenſo unwiderleglich iſt die Behauptung, welche der beſonnene Realidealismus, hierin einverſtanden mit dem geſunden Realismus, allein geltend macht, daß nämlich beziehungsweiſe der Empfindung ein objectives Anſich zu Grunde liege, und daß die Aufgabe des kritiſchen Verſtandes, welche auch wirklich mehr und mehr gelöſt werden könne, darin beſtehe, den der Empfindung ſich beimiſchenden Schein immer mehr von dem Objectiven zu unterſcheiden. Die Einwendung, daß, weil das Empfundene als ſolches für das Ich ſey, es nicht an ſich ſeyn könne, ſetzt einen abſoluten Gegenſatz zwiſchen dem Für uns- und dem Anſichſeyn voraus,

welcher nirgends bewiesen ist. Das für das Ich Seyende ist nicht nothwendig zugleich ein blos durch das Ich Seyendes. Im Gegentheil das für das Ich Seyende ist dann unmöglich ein durch das Ich Seyendes oder ein durch das Ich selbst ausschließlich Producirtes, wenn es als etwas von dem producirenden Willen des Ich Unabhängiges sich erweist. Aber eben ein solches ist die gesunde Empfindung und Wahrnehmung. Denn was wir mit gesunden Sinnen wahrnehmen, das können wir keineswegs uns willkürlich auch nicht oder anders vorstellen, als wir es in Wirklichkeit wahrnehmen; die gesunde Empfindung beharrt, so lange der sie hervorbringende Gegenstand sich nicht selbst verändert oder ganz oder theilweise aus unserem Wahrnehmungskreise heraustritt, während alle blos subjectiven Empfindungen und Vorstellungen je nach unserem subjectiven Zustande oder dem Willen des Ich wechseln. Wäre die gesunde Empfindung ein Product des Ich, so könnte das Ich sie auch aufheben oder verändern, was nicht der Fall ist. Ist sie aber von dem Ich nicht selbst producirt, so muß irgend ein Anderes, als das Ich, es muß irgend ein Nichtich der ursprüngliche Realgrund ihrer Hervorbringung seyn, d. h. die Empfindung weist auf ein an sich seyendes Object als ihre erste Ursache hin. Selbst wenn man eine gewisse Mitthätigkeit des Ich in der Hervorbringung der Empfindung annimmt (was wir durchaus nicht bestreiten wollen), so folgt doch auch aus dieser Annahme die unumgängliche Nothwendigkeit, ein Nichtich als den andern Coefficienten der Empfindung zu setzen, also in dieser Beziehung dem reinen subjectiven Idealismus zu widersprechen und auf die Seite des Realismus zu treten.

Allein auch das können wir nicht leugnen, daß wir mittelst der Empfindung die Beschaffenheit der Dinge, ihre Eigenschaften zu erkennen vermögen. Die Empfindungen des Geruchs und des Geschmacks freilich sind überwiegend subjectiver Natur; allein theils werden auch sie immerhin von äußeren Objecten erregt, theils wird kein Vernünftiger von diesen praktischen Sinnen eine eigentliche theoretische Kunde über die Beschaffenheit

der Dinge an ſich erwarten. Die übrigen Sinneswahrnehmungen führen dagegen theils unmittelbar theils mittelbar zu dieſer Erkenntniß. Wenn wir mittelſt des Geſichts und Taſtſinns die Geſtalt der Dinge, die Raumfigur, welche ſie darſtellen, wahrnehmen, ſo wird niemand beſtreiten, daß wir darin eine unmittelbar wahre Sinnenerkenntniß gewinnen. Allerdings enthalten auch die Empfindungen der eigentlich theoretiſchen Sinne, des Auges und des Gehörs, vielfach etwas Subjectives; aber dennoch führen ſie ſelbſt in dieſem Fall wenigſtens mittelbar zur objecten Erkenntniß. Wenn ein und derſelbe Gegenſtand uns bald größer bald kleiner erſcheint, je nach ſeiner Entfernung und dem Medium, durch welches wir ihn wahrnehmen, ſo vermögen wir nichtsdeſtoweniger nach den Geſetzen der Optik die wirkliche Größe des Gegenſtandes zu berechnen, und ſomit iſt hier doch eine durch die Wahrnehmung vermittelte wahre Erkenntniß der Beſchaffenheit der Körper vorhanden. Eben dieß gilt auch hinſichtlich der Thatſache, daß die Farben an ſich nur Aether-, die Töne nur Luftſchwingungen ſind; denn mittelſt des Sehens und Hörens iſt ja hiernach der beobachtende, kritiſche Verſtand zu der Erkenntniß des wahren Anſich gekommen, welches den Farben und Tönen zu Grunde liegt. Was demnach aus dem Bisherigen hervorgeht, iſt die Thatſache, daß wir zwar mittelſt der Sinne nur ſinnliche Erſcheinungen wahrnehmen, daß aber dieſe Erſcheinungen theils ſelbſt etwas Anſichſeyendes, wirkliche, objective Aeußerungen des Weſens der Dinge ſind, theils ihnen wenigſtens ein Anſichſeyendes zu Grunde liegt, welches der menſchliche Verſtand mittelſt der Sinne zu erkennen und von dem bloßen Scheine und dem blos Subjectiven immer mehr zu unterſcheiden beſtimmt iſt und in Wirklichkeit auch vermag.

Allein eben daraus erhellt zugleich, daß die unmittelbaren Senſationen für ſich allein keineswegs, wie der Senſualismus und Empirismus behaupten, die ausſchließliche Quelle unſerer Erkenntniß ſind, und daß das Geſchäft des Verſtandes keineswegs blos im Trennen und Verbinden der gegebenen Impreſſionen beſteht, ſondern daß vielmehr dazu, um das objectiv

Wahre in den Sinnesempfindungen selbst erst zu ermitteln und festzustellen und dasselbe von dem Sinnenschein zu unterscheiden, die Kritik des Verstandes, das Urtheil desselben über die Sinnenempfindung, ihre Subjectivität und Objectivität erforderlich ist. Diese Kritik muß aber nach einer gewissen Norm, nach gewissen Gesetzen sich richten, welche hiermit, weil ja ihnen gemäß über die Wahrheit der Empfindung geurtheilt werden soll, nicht selbst aus der Empfindung geschöpft oder aus ihr mittelst der Abstraction und Generalisation abgeleitet seyn können, sondern vielmehr dem Denken selbst immanent seyn müssen, oder nur die nothwendige Art und Weise seines Verfahrens, seines objectiven Sichselbstbestimmens seyn können, also mit Einem Wort als aprioriſche Denkgeſetze bezeichnet werden müssen. In ihnen liegt das idealiſtiſche Form-Element aller Erkenntniß, welches erst in Verbindung mit dem realistischen Stoff-Element, das die Empfindung liefert, zur objectiven Erkenntniß führt, aber ebenso von dem reinen Realismus (Sensualismus und Empirismus) in seiner aprioriſchen Wahrheit und Allgemeingiltigkeit negirt wird, wie umgekehrt der reine, darum subjective Idealismus das realiſtiſche Stoff-Element übersieht.

Warum halten wir manchen Sinnenschein, wenn er gleich auch in einem ganz gesunden Empfindungsorganismus sich äußert, doch nicht für etwas Wirkliches? Offenbar, weil die durch den Sinnenschein bewirkte Vorstellung mit sich selbst oder mit bekannten und ermittelten Thatsachen im Widerspruch steht. Wir halten die Sonne nicht für so klein, als sie dem Auge erscheint, weil diese Kleinheit im Widerspruch steht mit der uns durch mathematische Berechnung bekannten Entfernung derselben. Wir gehen hiermit von der Voraussetzung aus, daß trotz des Sinnenscheins unmöglich das Sichselbstwidersprechende seyn könne. Darin aber erweist sich das Denkgeſetz der Identität und des Widerſpruchs, von welchem das des ausgeschlossenen Dritten nur eine Folgerung enthält, als ein solches Kriterium des Möglichen und Unmöglichen, Denkbaren und Nichtdenkbaren, wonach der Verstand auch die Realität der Empfindungen und

Vorstellungen beurtheilt. Warum ferner setzen wir die gesunde, normale Empfindung als real und schreiben sie der Einwirkung eines wirklichen Gegenstandes, den wir wahrnehmen, zu, ohngeachtet jede Empfindung, auch die ganz gesunde und normale, zunächst nur eine subjective, in die Einheit des Ich sich fortpflanzende und von diesem in seine innere Einheit aufgenommene Nervenaffection ist? Offenbar, weil unser Geist, wenngleich in den allermeisten Fällen auf eine völlig unbewußte Weise, eben den Schluß macht, den wir so eben angegeben haben, daß jene Affection, weil sie in primitiver Weise nicht vom Ich selbst verursacht seyn kann, ursprünglich durch ein Nichtich, einem objectiven Gegenstand erregt seyn müsse. Damit aber zeigt sich die Anwendung des Denkgesetzes des Grundes als die Bedingung, unter welcher die bloße Empfindung allein zur Wahrnehmung werden kann, sofern ja die Wahrnehmung nur eine solche Empfindung ist, bei welcher das Ich sich als das empfindende Subject von dem empfundenen Object und dieses, hinwiederum in seinen sinnlichen Eigenschaften unterscheidet, aber auch die letzteren zur Einheit verknüpft. Die Behauptung, daß das Denkgesetz des Grundes aus der Wahrnehmung abstrahirt sey, während diese Wahrnehmung als solche doch allererst unter der Voraussetzung desselben Denkgesetzes möglich ist, zeigt sich daher als beruhend auf einer höchst ungenauen Einsicht in den psychologischen und logischen Hergang, durch welchen die Empfindungen zu Wahrnehmungen werden, abgesehen davon, daß die Generalisation der Wahrnehmungen und Erfahrungen durch das Denken, woraus der Empirismus die allgemeinen Denkgesetze abgeleitet, gar nicht möglich wäre, wenn das Denken nicht schon von Natur den Trieb hierzu in sich trüge, jeder Naturtrieb aber nach einer gewissen eingeborenen Norm sich bethätigt *).

Ich habe jedoch schon früher in uns. Zeitschr. (Bd. 25. H. 2. S. 306) darauf hingewiesen, daß es außer dem Denk-

*) Dieß ist auch der Grund, warum diejenigen Unrecht haben, welche überhaupt das Daseyn von Denkgesetzen leugnen.

geſetz der Identität, deſſen blos negativer Ausdruck das Denkgeſetz des Widerſpruchs iſt, und dem Denkgeſetz des Grundes noch ein bisher nicht als ſolches anerkanntes Denkgeſetz, nämlich das der Totalität (des Ganzen) giebt. Damals näher auf daſſelbe einzugehen verbot mir die Rückſicht auf den Zweck meiner Abhandlung; nunmehr aber muß ich es etwas genauer erläutern, weil ich ſonſt nicht im Stande bin, den real-idealen Organismus der Wiſſenſchaft gehörig in's Licht zu ſetzen, und weil die Anerkennung des Denkgeſetzes der Totalität und zwar als eines mit den beiden andern Denkgeſetzen, dem der Identität und des Grundes, völlig ebenbürtigen Denkgeſetzes von höchſter Wichtigkeit für die folgende Unterſuchung, namentlich diejenige über die Kategorien iſt.

Das Denkgeſetz der Identität und des Widerſpruchs ergiebt, wie bemerkt, die Normen, nach welchen wir urtheilen, ob eine Vorſtellung, ein Begriff, eine theoretiſche Annahme möglich ſey oder nicht; das Denkgeſetz des Grundes iſt dagegen die Norm, nach welcher wir erkennen, ob eine Vorſtellung, ein Begriff, eine theoretiſche Annahme wirklich ſey oder nicht, wie ich dieß in dem dritten Artikel näher ausgeführt habe, und wie ſchon Leibnitz, der Entdecker dieſes letzteren Princips als Denkgeſetzes, daſſelbe richtig beſtimmt hat in den Worten: alterum est principium rationis sufficientis, vi cujus consideramus, nullum factum reperiri posse verum aut veram existere aliquam enunciationem nisi adsit ratio sufficiens, cur potius ita sit quam aliter. Aber wenn wir auch erkannt haben, daß gewiſſe Vorſtellungen und theoretiſche Annahmen möglich und denkbar ſind, und wenn wir hinwiederum allen Grund haben, dieſelben auch für wirklich, alſo für wahr zu halten; ſo können dabei doch alle dieſe unſere Vorſtellungen und Begriffe ſelbſt in unſerem Bewußtſeyn noch in einem ganz aggregatartigen Zuſtand ſich befinden, und unſer Erkennen wird dann nur ein mehr oder weniger bruchſtückartiges ſeyn. Wenn ich z. B. die theoretiſche Annahme, daß das Licht Aetherbewegung ſey, ferner die andere, daß ein Gott ſey, und ſo eine Reihe anderer Annahmen zuerſt gemäß dem

Identitätsgesetz nach ihrer innern Möglichkeit oder Widerspruchslosigkeit, dann dem Gesetz des Grundes gemäß nach ihrer thatsächlichen Wahrheit untersuche; kann dann bei allem dem mein Bewußtseyn nicht immer noch in sich sehr aggregatartig und zusammenhanglos bleiben? Nun aber unterscheidet sich das Denken seinem innersten Wesen nach von den übrigen Functionen der theoretischen Thätigkeit, von dem Empfinden und bloßen Vorstellen, darin, daß es nicht blos die Vorstellungen von einander unterscheidet, sondern auch die Elemente einer jeden einzelnen Vorstellung und hinwiederum alle Vorstellungen unter einander zu einer Einheit zu verknüpfen strebt, in welcher alle ihre Elemente sowohl unterschieden sind, als unter sich stetig zusammenhängen und ein jedes Element seine besondere Bestimmung für alle andern Elemente und für die Einheit selbst hat. Eine solche Einheit ist aber eine Totalität, ein Ganzes. Es giebt daher ein im Wesen des Denkens, seiner nothwendigen Form gegründetes, mithin aprioriſches und allgemeingültiges Denkgesetz der Totalität oder des Ganzen, welches also lautet: strebe alle deine Erkenntnisse zur Einheit der Totalität zuverknüpfen.

Ist das Denkgesetz der Identität mit seinen beiden negativen Consequenzen, dem Gesetz des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten, die aprioriſche Norm für das Denken des Möglichen, und ist sodann das Denkgesetz des Grundes die aprioriſche Norm für das Denken des Wirklichen, so ist das Denkgesetz der Totalität die aprioriſche Norm für das Denken des Nothwendigen. Denn dadurch, daß Etwas als möglich gedacht ist, ist es noch nicht als wirklich, geschweige denn als nothwendig gedacht; hinwiederum dadurch, daß es als wirklich gedacht ist, ist es noch nicht als nothwendig gedacht, weil auch das Wirkliche noch etwas Zufälliges seyn kann. Ueberdieß wenn ich auch infolge der Anwendung des Denkgesetzes des Grundes denke, daß meiner Vorstellung, meiner theoretischen Annahme das Seyn entspricht, so fragt es sich: worauf stützt sich derjenige Grund, infolge dessen ich die Realität meiner Vorstellung, meiner theoretischen Annahme setze? Diese Frage erhebt sich aber

ſolange immer auf's neue wieder, bis ich zu dem letzten Princip aller meiner Erkenntniſſe gelange, und in ihm und von ihm aus unmittelbar oder mittelbar meine übrigen Erkenntniſſe begreife, d. h. bis ich meine Erkenntniſſe zu einem in ſich zuſammenhängenden Ganzen erhebe, alſo das Denkgeſetz der Totalität anwende. Umgekehrt ſetzt die Anwendung des Denkgeſetzes des Grundes die Anwendung des Denkgeſetzes der Identität und des Widerſpruchs voraus, weil ich vernünftiger Weiſe vorerſt unterſuchen muß, ob eine Hypotheſe, eine theoretiſche Annahme denkbar oder möglich, ob ſie alſo widerſpruchlos ſey und ſich nicht von ſelbſt aufhebe, ehe ich unterſuchen kann, ob ſie real ſey, ob ſie mit dem Seyn, der Wirklichkeit übereinſtimme: ſo ſetzt hinwiederum die Anwendung des Denkgeſetzes der Totalität die Anwendung des Denkgeſetzes des Grundes, hiermit nicht blos des Denkgeſetzes der Identität und des Widerſpruchs voraus, weil das blos Mögliche oder Denkbare durch ſeine Verknüpfung zur Einheit der Totalität immerhin nur ein Mögliches, Denkbares bleibt, noch nicht aber etwas Nothwendiges wird, während das Wirkliche, objectiv Wahre, als Glied der Totalität meiner Erkenntniſſe begriffen, in ſeiner Nothwendigkeit erſcheint. Da nun Vorſtellungen und theoretiſche Annahmen, ſofern ſie nach dem Denkgeſetz des Grundes als wahr, als ſeyend gedacht werden, Erkenntniſſe ſind und heißen, ſo haben wir das Denkgeſetz der Totalität ſo ausgedrückt: ſtrebe alle deine Erkenntniſſe zur Einheit der Totalität zu verknüpfen.

Eben hieraus erhellt die Nothwendigkeit des Denkgeſetzes der Totalität und ſeine Ebenbürtigkeit mit den beiden andern Denkgeſetzen von einer neuen Seite. Denn das Denkgeſetz der Identität mit ſeinen negativen Folgerungen iſt eigentlich ein Geſetz des bloßen Denkens (der Reflexion oder Ueberlegung), indem das Denken ſich noch in ſich ſelbſt bewegt, in ſich reflectirt, noch nicht auf die thatſächliche, objective Wirklichkeit ſelbſt gerichtet iſt, ſo lange es überlegt, ob eine theoretiſche Annahme in ſich ſelbſt einen Widerſpruch habe oder nicht, ob ſie alſo denkbar und folglich möglich ſey oder nicht. Das Denkgeſetz des

Grundes dagegen ist die aprioriſche Norm alles Erkennens, ſofern jedes Denken des Seyenden Erkennen iſt und heißt, aber das Denkgeſetz des Grundes eben die Norm iſt, nach welcher ſich beſtimmend unſer Denken ein Denken des Seyns wird, da wir alle diejenigen theoretiſchen Annahmen, zu welchen wir einen hinreichenden Grund haben, auch als objectiv wahr, als an ſich ſeyend, mit dem Seyn übereinſtimmend denken. Das Denkgeſetz der Totalität endlich iſt diejenige Norm, nach welcher ſich beſtimmend das Denken zum Wiſſen wird, ſofern die Erkenntniß des Seyenden verbunden mit dem Bewußtſeyn ihrer Nothwendigkeit ein Wiſſen heißt und iſt. Wir haben hiermit in den drei angegebenen Geſetzen die Normen für die drei Stufen der Entwickelung, welche das Denken von ſeinem Anfang an bis zu ſeiner Vollendung überall, in allen Kreiſen und Gebieten der theoretiſchen Thätigkeit, durchläuft. Damit leuchtet von einer neuen Seite die Nothwendigkeit des Denkgeſetzes der Totalität als Denkgeſetzes ein, ſofern dem Denken auf derjenigen beſonderen Stufe ſeiner Entwickelung, auf welcher es als Wiſſen ſich geſtaltet, ſicher ebenſo gut eine aprioriſche Form und Norm ſeiner Thätigkeit einwohnen muß, als dies hinſichtlich der beiden andern Entwickelungsſtufen deſſelben der Fall iſt. Und zugleich erhellt hieraus aufs augenſcheinlichſte, daß, nachdem Plato und Ariſtoteles das Denkgeſetz der Identität und des Widerſpruchs, Leibnitz das Denkgeſetz des Grundes ausgeſprochen haben, mit der Aufſtellung des Geſetzes der Totalität als Denkgeſetzes die Denkgeſetzgebung vollendet und geſchloſſen iſt. Sie bilden zuſammen eine in ſich geſchloſſene Trilogie, über welche hinaus, eben weil es außer den drei Entwickelungsſtufen aller theoretiſchen Thätigkeit, dem bloßen (reflectirenden) Denken, Erkennen und Wiſſen, keine weitern giebt noch geben kann, wir uns kein weiteres Denkgeſetz zu denken vermögen, von welcher aber auch umgekehrt kein Glied hinweggenommen werden darf, ohne daß das Syſtem der Denkgeſetze lückenhaft wird und ſeine innere Schönheit verloren geht.

Welch' umfaſſende Anwendbarkeit dem Denkgeſetz der Totalität zukomme, darüber nur noch einige Andeutungen! Es

hat begreiflicher Weise vor allem seine Anwendung in der Vollendung aller Erkenntnisse zu besonderen Systemen, sofern jedes System eine besondere Totalität von Erkenntnissen ist, die sich auf ein besonderes Gebiet des realen oder idealen Seyns beziehen, zuhöchst in der Wissenschaft der Wissenschaften, dem System der Philosophie. Aber wie nun jedes besondere System von Erkenntnissen, welche sich auf eines der großen Gebiete des realen und idealen Seyns beziehen, in sich eine besondere Totalität bildet, in deren Hervorbringung das Denken nach dem Denkgesetz der Totalität sich bestimmt und welche für sich relativ selbstständig ist: so bildet hinwiederum jede besondere Erkenntniß, welche mit den übrigen zusammen eines dieser relativen Systeme ausmacht, in sich eine Totalität, und eine jede solche Erkenntniß wird von dem Denken gemäß dem aprioriſchen, immanenten und nothwendigen Denkgesetz der Totalität gebildet. Hierin erweist sich dieses Denkgesetz vorzugsweise als ein großes heuristisches Princip, welches, ohne daß man sich desselben bewußt gewesen ist, schon zu unzähligen Entdeckungen auf dem Gebiet der Natur und zu geistigen Schöpfungen in der Sphäre des idealen Lebens geführt hat und noch fortwährend dazu führt. Denn gemäß dem eingeborenen Denkgesetz der Totalität ist das Denken fortwährend bestrebt, jede Lücke in unseren Erkenntnissen auszufüllen und zu jedem besondern, aber noch einseitigen Glied unseres Wissens das noch fehlende, ergänzende hinzuzudenken und hinzuzuentdecken, um so überall ein stetiges Ganzes von Erkenntnissen herzustellen. Als z. B. Kepler die bekannten drei Gesetze aufsuchte, so war sein Denken durch das Denkgesetz der Totalität geleitet, kraft dessen er die Harmonie der Welt vorausahnte und zur evidenten Anschauung zu bringen bestrebt war, und dieses Denkgesetz ließ ihm keine Ruhe, bis er nach unendlich mühsamen Rechnungen und Versuchen wirklich jene Trilogie von astronomischen Gesetzen entdeckte, infolge deren wir unser Sonnensystem als eine von denselben Gesetzen beherrschte Totalität begreifen. Von demselben Denkgesetz der Totalität geleitet forschen die Astronomen nach einer Centralsonne, in wel-

cher unser Sternensystem ihre reelle Einheit haben soll, und, wenn auch solch' eine Centralsonne nicht existiren sollte, die Idee einer in sich gegliederten Totalität wird doch die Wahrheit seyn, welche, von dem vernünftigen Denken vermöge seiner immanenten Norm vorausgesetzt, auch durch die exacten Forschungen immer mehr in unserem Sternensystem sich als thatsächliche Wirklichkeit erweisen wird. Die verschiedenen Versuche, die Körper, Pflanzen, Thiere zu klassificiren und sie in einer stetig fortschreitenden Reihe als Totalitäten darzustellen, — diese Versuche beweisen eben nur denselben Drang des Denkens, gemäß der Norm der Totalität Alles anzuschauen, und kraft derselben Norm fühlt das Denken in sich den Reiz, jeden noch unvollständig gegebenen Begriff zur Totalität zu ergänzen. Daher kommt es z. B., daß wir immer wieder versucht sind, die Sterne als belebte und beseelte Organismen zu denken; denn die Vernunft findet in der Vorstellung blos materieller Massenkörper nur eine Halbheit, ein Bruchstück, unter welches die ganze unermeßliche Sternenwelt zu subsumiren dem Totalitätsgesetz widerspricht. Aus dem gleichen Grunde suchen wir überall zu dem einen der correlaten Begriffe seinen Ergänzungsbegriff, zu dem Begriff der Kraft den des Stoffs, zu dem der Form den des Wesens, zu dem des Innern den des Aeußern, und umgekehrt, immer strebend, eine Totalität anzuschauen und zu denken. Hier und in unzähligen andern Fällen ist es nicht die Identität, noch der Grund, sondern die Totalität, was als aprioriſche Norm das Denken leitet.

Ebenso mächtig, wo nicht mächtiger waltet diese Vernunftnorm in der Sphäre und den Schöpfungen des geistigen Lebens. Denn dieser Norm gemäß schafft die Vernunft des Künstlers ihre Kunstwerke zu schönen Totalitäten, und ihr gemäß beurtheilen wir unbewußt und unwillkührlich eine jede freie Production der schönen Künste und selbst der industriellen Thätigkeit; denn eines Jeden Vernunftinstinkt fühlt sich verletzt, wenn er Kunstwerke anschaut, die nicht in sich beruhende freie Totalitäten sind, und man nennt sie eben deßwegen unschön. Nicht aber die bloße Vorstellung, sondern das unmittelbar mit ihr noch

einige Denken, die productive Vernunftanschauung ist es, was den Künstler beseelt, und insofern können wir auch seine Schöpfungen als thatsächliche Beweise von dem Gesetz der Totalität als aprioristischer Vernunftform anführen. Kraft derselben Norm sucht beständig und immer reiner auf eine meist instinktartige Weise die allgemeine Vernunft die großen sittlichen Gemeinschaften, Staat und Kirche, als freie, in sich lebendige Totalitäten zu organisiren, und jede einzelne Persönlichkeit wird, je mehr sie sich ihrer selbst und ihrer Bestimmung bewußt wird, desto mehr bestrebt seyn, sich selbst als ein individuelles, harmonisches und schön-sittliches Ganzes darzustellen.

Hieraus erhellt auch zugleich, daß die angegebene Denknorm eine aprioristische, der Vernunft immanente ist, daß sie nur die nothwendige Art und Weise ihrer wahren Thätigkeit ausdrückt, daß also das Denkgesetz der Totalität ursprünglich so wenig aus der Erfahrung abstrahirt und durch Generalisation gebildet ist, als die beiden andern Denkgesetze. Denn im Gebiete des geistigen Lebens zeigt sich ja dieselbe Denknorm als eine schöpferische, das Leben umbildende Norm, nach welcher wir die empirische Wirklichkeit, die ihr nie ganz angemessen ist, beurtheilen. Wie kann also die empirische Wirklichkeit die Quelle derselben seyn? Wie kann, was nur ein unvollkommenes Abbild derselben ist, als das Urbild betrachtet werden? Jene seichte Erklärung, daß aus der Anschauung gegebener geistiger Werke in dem Beschauenden selbst erst durch Abstraction die Idee der Totalität sich bilde, läßt ja die Frage unbeantwortet, nach welcher Norm die gegebenen Kunstwerke selbst gebildet worden seyen, und woher die ersten Künstler und Gesetzgeber die Norm ihrer Vernunftthätigkeit geschöpft haben. Selbst der Erforschung der Natur liegt jedoch, wie wir gesehen haben, dieselbe Denknorm schon zu Grunde, und daher allein begreift sich die schon entwickelte wahrhaft heuristische Kraft derselben, begreift sich die Thatsache, daß der Naturforscher in seinen theoretischen Annahmen mehr oder weniger klar seine Entdeckungen anticipirt und da

Totalitäten schon sucht, wo sie für unser empirisches Erkennen noch nicht gegeben sind.

Das Wahre ist also hier dasselbe, was hinsichtlich der übrigen Denkgesetze gilt, daß wir nämlich derselben an der Hand der Wahrnehmung und Erfahrung immer deutlicher bewußt werden, daß sie selbst aber ihren Ursprung anderswo, nämlich im Denken selbst, seinem innersten Wesen, seiner Natur haben. Was sollte auch mehr in sich Totalität seyn, als die Vernunft, sie, welche die ideelle, sich in sich unterscheidende, aber ihre Unterschiede zugleich verknüpfende und sich auf sich beziehende, unendliche, universelle Einheit ist? Sie ist ihrem Wesen nach weit mehr Totalität, als irgend ein anderes Seyn, und darum braucht sie nicht von Außen her die Totalität zu schöpfen, sondern trägt ihre Norm in sich selbst. Nur ein solches vernünftiges Denken ist es, durch welches, wie die schon öfter bemerklich gemachte, genauere psychologische Analyse zeigt, die Empfindung erst zur Wahrnehmung wird. Immer haben wir nur einzelne Empfindungen, welche sich beständig ablösen und in einer stetigen Fluctuation begriffen sind. Daß diese einzelnen Empfindungen festgehalten, unterschieden und hinwiederum zu einer Einheit verknüpft werden, in welcher die einzelnen Empfindungen als ihr unterordnete Theile vorgestellt werden, — dieß, was die eigentliche Wahrnehmung ausmacht, ist nicht mehr Sache der Empfindung als solcher, sondern bereits eines mit derselben auf ursprünglich unbewußte Weise sich einigenden, obwohl objectiv berechtigten Denkens.

Ich kann mir nur noch Eine Einwendung denken, welche man gegen die Anerkennung des Totalitätsgesetzes als eines aprioristischen, von den beiden andern Denkgesetzen, dem der Identität und des Grundes, unterschiedenen, aber mit ihnen gleichberechtigten Denkgesetzes geltend zu machen vermöchte. Man könnte sagen: „wenn ich zu dem Einen Glied a oder den Gliedern einer Reihe von Vorstellungen a, b, c das fehlende Glied, die Vorstellung d, durch welche die Reihe erst eine in sich geschlossene Totalität wird, suche; warum suche ich dieses fehlende

Glied? Darum, weil es fehlt, weil es die nothwendige Ergänzung bildet. Also ist es das Denkgesetz des Grundes, das mein Denken leitet, das zur Totalität fehlende Ergänzungsglied zu suchen, und das sich eben in dem Worte Weil ausspricht; oder mit andern Worten: das Denkgesetz des Grundes ist ein allgemeines Denkgesetz, das bereits neben andern Bestimmungen auch die der Totalität in sich begreift, und das Denkgesetz der Totalität daher nicht ein von dem des Grundes unterschiedenes, ihm coordinirtes." Hierauf erwidern wir ganz einfach, daß man ganz dieselbe Instanz auch gegen die Aufführung des Denkgesetzes der Identität mit seinen Nebenbestimmungen, dem Gesetz des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten, als eines besonderen geltend machen könnte. Denn auf die Frage: warum halten wir einen dreieckigen Kreis für etwas Undenkbares, müssen wir auch antworten: weil eine solche Vorstellung eine sich selbst widersprechende ist, und, wenn wir demnach nur auf diese sprachliche Fassung sehen, so giebt es nur Ein Denkgesetz, das des Grundes. Der Grund im weitesten Sinn des Worts ist jede Bestimmung des Denkens. Im engern und eigentlichen logischen Sinn des Worts ist aber Grund diejenige logische Bestimmung, durch welche das Denken sich genöthigt sieht, eine gegebene Vorstellung oder Annahme als reell zu setzen, und von dem Denkgesetz des Grundes in diesem Wortsinne, wie dasselbe schon Leibnitz faßte, ist das Denkgesetz der Totalität, das Vorstellungen erst suchen lehrt, ebenso unterschieden, als das der Identität.

So also würde der Realidealismus vorerst in der erkenntnißtheoretischen Lehre bestehen, daß wir zwar mittelst der Empfindung wirklich ein reelles Ansichseyn, nämlich die einzelne sinnliche Erscheinung vernehmen, aber das Denken dieselbe gemäß den aprioristischen Denkgesetzen der Identität, des Grundes und der Totalität, welche zusammen die idealistische Form aller theoretischen Thätigkeit ausmachen, auffaßt, und daß ohne das organische Zusammenwirken beider Factoren, des realistischen und des idealistischen, gar kein menschliches Erkennen möglich ist.

Studien zur Geschichte der Aesthetik.

Von Dr. Th. Sträter, Privatdocenten in Bonn.

Die Aristotelische Poetik.

Zweiter Artikel: Die Tragödie.

Die Lehre des Aristoteles von der Tragödie ist gewiß nicht nur der wichtigste Theil seiner Poetik, sondern auch eine der interessantesten Partien in der Geschichte der Aesthetik überhaupt. Um sich der ganzen Bedeutung derselben selbst noch für unsere nächste Vergangenheit bewußt zu werden, braucht man nur einen Blick zu werfen auf die „klassische" Tragödie der Franzosen und die deutsche Kritik dieses Klassizismus durch Lessing: der Kampf, welchen Lessing in der Hamburgischen Dramaturgie gegen den französischen Geschmack im Drama so siegreich durchgeführt, hat seinen Ausgangspunkt und Erfolg wesentlich in dem richtigen Verständniß des Aristoteles gefunden, welches damit zuerst in Deutschland entschieden sich Bahn zu brechen begann, und welches auch heute noch in den Händen des rechten Mannes eine mächtige Waffe wäre. An diese Schlachten des zugleich scharfen und tiefsinnnigen Deutschen Geistes mit dem oberflächlicheren der Franzosen knüpft sich aber die ganze Geschichte unseres Deutschen Dramas seitdem, und damit die bedeutendste und zukunftreichste Richtung unserer neueren und neuesten Literatur. Es ist diese Wirksamkeit des alten Aristoteles in der modernen Literatur — dort als Mißverständniß seiner Lehre von der Komposition, hier als scharfe Berichtigung dieses Mißverständnisses auftretend — wieder einmal ein Beispiel und ein factischer Beweis dafür, mit welcher Energie tiefgeschöpfte Principien, echte philosophische Gedanken die Jahrtausende beherrschen: unser Ideal ist bereits ein anderes geworden und der dramatische Styl hat im modernen Ideal bereits ganz wesentliche Modificationen angenommen gegen die klassischen Muster, welche dem Aristoteles noch ausschließlich vorlagen; und dennoch ist vieles von Aristoteles zuerst Enthüllte und Aufgezeigte auch heute noch vom größten Werthe und von der höchsten Bedeutung für das tiefere Verständniß echter

Tragödien. Ja, vielleicht könnten sogar auch die Dichter der Gegenwart — natürlich unter der Voraussetzung angeborener Genialität — für den wirklichen Fortschritt zur höchsten Kunst noch manchen durchgreifenden Gesichtspunkt aus Aristoteles entnehmen! Den größten Dramatiker aller Völker und Zeiten hat ja Lessing mit seinen wesentlichsten Forderungen in Einklang gefunden, obschon Shakespeare diese Uebereinstimmung freilich nicht der Kenntniß des Aristoteles verdankte: der wahre Genius kann sich eben mit seines Gleichen auf sehr verschiedenen Wegen begegnen. Ueberhaupt liegen ja der ideelle Blick des Philosophen und die ideale Phantasie des Künstlers nicht so weit auseinander, wie man noch meistens glaubt: ihre Ausdrucksweise ist gewiß eine verschiedene und soll es bleiben; aber die innere Quelle ihres Idealismus ist dieselbe und beiden gemein ist die Richtung auf die Idealisirung des Einzelnen durch seine Gattung. Zudem ist es bei den höchsten Kunstleistungen der Gegenwart — wie für den Dichter z. B. bei der historischen Tragödie oder politischen Komödie — gar keine Frage, daß Vieles dafür nicht nur gelernt werden kann, sondern geradezu gelernt werden muß, wenn nicht ein Künstler zeitlebens ein solcher Stümper bleiben will, wie es in der That die meisten Bühnendichter von heute sind. Alle Kunst, und das Drama ganz besonders, hat ja eine Seite der Technik und der technischen Meisterschaft an sich und ist keineswegs schon vollendet und abgethan mit bloßem Enthusiasmus und bloß genialer Conception: das sind nur die freilich unentbehrlichen Natur- und Phantasiekeime der Kunst; aber solche Keime gelangen nie zur reifen Frucht des echten Kunstwerkes, wenn man nicht anhaltende Uebung und vielseitiges Lernen und umfassende Studien hinzutreten läßt. Lessing und Schiller und Göthe haben das gewußt und geübt und oft genug ausgesprochen: wie leichtfertig arbeiten dagegen die meisten heutigen Dichter!

Und doch sollten sie nie vergessen, daß die Gegenwart noch weit höhere Ansprüche macht, als die Zeit vor 60 Jahren! Alle Götter der Vergangenheit sind bereits im Pantheon unserer Zeit ver-

einigt, alle Ideale früherer Tage und die ganze Geschichte der an sie sich anschließenden Künste sind in unser Bewußtseyn aufgenommen und in demselben niedergegangen; selbst ein Shakespeare oder ein Schiller, bis jetzt die größten Dramatiker des modernen Ideals, können für uns keine bedingungslosen Muster mehr seyn, — keine Norm steht so fest gesichert, daß sie als die adäquate Gestalt des gegenwärtigen Geschlechts sich behaupten könnte. Die Zeit ringt offenbar nach einem neuen Ausdruck ihres Wesens; aber der Geist der Zeit vermißt die Organe seiner Offenbarung. Und zudem ist dieser so universal umherschauende und so allseitig aufnehmende Geist ein derartig kritischer und so durch und durch reflectirter, daß der Kritik und Reflexion gar nicht mehr zu entfliehen ist und die alte geniale Künstler-Naivetät bereits wie ein verlorenes Paradies kann betrachtet werden. Darum ist heutzutage keine Rettung mehr für den Künstler und besonders für den Dramatiker, als in der durchgeführten Vollendung der Reflexion zum Tiefsinn einer tüchtigen philosophischen Weltanschauung: er muß alle Kultur-Elemente des modernen Geistes darin bewältigen, um eben nicht in Einem untergeordneten Factor derselben stecken zu bleiben. Was schon Platen in seiner ersten Parabase zur „Verhängnißvollen Gabel" ausgesprochen, das gilt heute noch weit entschiedener und das sollte Jeder immer vor Augen haben, der in das gefährliche Bereich der schaffenden Kunst sich hineinwagt:

„Zwar Geburt verleiht Talente, rühmt ihr euch, so sey es — ja! —
Doch der Kunst gehört das Leben, sie zu lernen seyd ihr da.
Mündig sey, wer spricht vor Allen: wird er's nie, so sprech' er nie!.....
Selten zeigt sich Einer, welchem jeder Puls wie Feuer schlägt,
Weil ihn die Natur als ihren Liebling auf den Händen trägt:
Soll's auch diesem nicht mißlingen, hab' er viel und tief gedacht,
Aber ferne von Scholastik, die die Welt zur Formel macht!"

Da die Scholastik bekanntlich erst aus dem christlichen Geiste hervorgegangen, so kann Aristoteles in seiner ursprünglichen Naturwahrheit hier offenbar nicht gemeint seyn: und damit sey die Aristotelische Poetik nochmals unseren jungen Dramatikern aufs

beste empfohlen. Von dem intimen Verhältnisse tiefer, durchgreifender Gedanken und genialer Production kann besonders das Studium seiner Lehre von der Tragödie überzeugen. Dieses intime Verhältniß aber, ja noch mehr, die Verbindung von Philosophie und Poesie in demselben Geiste, in derselben schöpferisch thätigen Persönlichkeit ist seit Schiller geradezu charakteristisch für unsere Deutsche Literatur. —

Indem wir jetzt die Einzelheiten dieses Haupttheiles der Poetik in möglichst übersichtlicher Darstellung zusammenzufassen suchen, so müssen wir die Bemerkung vorausschicken, daß die spätere Redaction, die ganz offenbar die gegenwärtige Gestalt der Poetik veranlaßte, die einzelnen Theile derselben auf's Willkührlichste durch einander geworfen und die so hervorgebrachte schöne Ordnung des Ganzen mit den geistlosesten Zuthaten aus eigener Feder noch mehr verunstaltet hat: in solchen Dingen sind die Herren Philologen von jeher stark gewesen. Es ist daher eine Hauptaufgabe der höheren Kritik der Gegenwart, in solchen verunstalteten Denkmalen productiver Geister früherer Zeit das entschieden Unechte auszuscheiden, das Bedenkliche hervorzuheben und die Spuren einer besseren Anordnung des Ganzen in dem wirklich Echten aufzuzeigen. Es sind nun im Anfange des 6. Kapitels in der Definition der Tragödie und in ihrer gleich darauf folgenden näheren Erklärung alle Hauptbestimmungen deutlich angegeben, wie sie die Einzelheiten in den folgenden Kapiteln durchgreifend beherrschen. Dieses 6. Kapitel daher müssen wir nothwendig zuerst etwas genauer ansehen: es enthält gleichsam des Aristoteles ganze Lehre von der Tragödie „in nuce."

Im Anfange des 6. Kapitels stellt Aristoteles die berühmte Definition der Tragödie auf *): „Es ist nemlich die Tragödie

*) Poet. VI, 2. Fast sämmtliche lateinische Uebersetzungen dieser vielbesprochenen Definition — die in der That als ein „ὅρος τῆς οὐσίας" von Aristoteles durfte bezeichnet werden (VI, 1) — finden sich zusammengestellt in der Abhandlung von Raumer „Ueber die Poetik des Aristoteles: 4. Von der

(die) Nachahmung einer ernsten und in sich abgeschlossenen Handlung von einer gewissen Größe, in geschmückter Sprache und mit gesonderter Anwendung jeder Darstellungsweise in den einzelnen Theilen, vermittelst handelnder Personen und nicht durch (bloße) Erzählung, durch Mitleid und Furcht die Reinigung derartiger Affecte bewirkend." Die einzelnen Bestandtheile dieser gehaltreichen Definition werden nun zuerst näher erklärt, was nemlich damit eigentlich gemeint sey; und dann wird in den folgenden Kapiteln besonders der eigentliche Kern jeder Tragödie, nemlich die ernste Handlung in ihrer umfassenden und in sich geschlossenen Composition sehr sorgfältig erörtert. In dieser aber — welche als freilich auch der bloßen Erzählung fähige Geschichte, als Stoff oder Gegenstand der dramatischen Darstellung, auch „der Mythus" oder „die Fabel" genannt werden kann — bilden auch die handelnden Personen in ihrer Denkweise und ihrem Charakter, d. h. in ihrer theoretischen und sittlichen Bestimmtheit mit der beiden entsprechenden sprachlichen und körperlichen Darstellung nur ein einzelnes Moment, welches der Composition des Ganzen unterzuordnen und aus ihr herauszugestalten ist, ebenso wie alle übrigen Bestandtheile der Tragödie. In der vorläufigen Erörterung nun aller dieser einzelnen Bestandtheile vermissen wir aber die des letzten Theiles der Definition, der κάθαρσις als des Zweckes oder vielmehr als der Wirkung der Tragödie: über diesen Punkt werden wir also am Ende unsrer Untersuchung theils nach der Wortbedeutung, theils nach anderen Stellen, vorzugsweise aber freilich nach der Nothwendigkeit der Sache selbst, wie sie aus den vielfachen Erklärungsversuchen der Neueren herauszuarbeiten ist, unsere Ansicht aufzustellen und zu begründen haben. Bekanntlich werden solche Lücken immer als willkommene Veranlassung betrachtet zu sehr weitgehenden Vermuthungen und höchst gelehrten Erörterungen über die eigentliche Meinung des großen Mannes, während die

---

Definition des Trauerspiels" (Abhandlungen der Berliner Akademie 1828, pag. 113 ff.).

Sache ſelbſt meiſtens ziemlich einfach iſt. — Was nun die übrigen Beſtandtheile der Definition betrifft, ſo haben wir folgende ſechs zu unterſcheiden *):

1) Die Eine ernſte und abgeſchloſſene Handlung oder der Mythus, als die Compoſition oder Zuſammenſtellung aller darzuſtellenden Begebenheiten innerhalb jener Einheit: die „σύστασις τῶν πραγμάτων.“ Dieſes Erſte iſt offenbar der eigentliche künſtleriſche Kern jeder Tragödie.

2) Die Charaktere („δρώντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας“ — „τὰ ἤθη, καθ' ἃ ποιούς τινας εἶναί φαμεν τοὺς πράττοντας“) oder die in den Handlungen erkennbare ſittliche Beſtimmtheit der handelnden Perſonen. Dazu gehört eigentlich als integrirendes Moment, was aber Ariſtoteles — und das iſt ſehr bemerkenswerth — beſonders hervorhebt:

3) Die Denkungsart („διάνοια“) oder die den Handlungen der Perſonen eigenthümlich zu Grunde liegende theoretiſche Beſtimmtheit; alſo ihre Anſichten, ihre Gründe, ihre Beweiſe, wie ſie dieſelben in ihren die Handlungen begleitenden, dieſe hervorrufenden, über ſie als vollendete reflectirenden Reden und Dialogen äußern und zu behaupten ſuchen. Es zeugt vom tiefſten Verſtändniß der Eigenthümlichkeit des Drama's, daß Ariſtoteles dieſes beſonders hervorhebt: denn der dramatiſche Geiſt iſt weſentlich der aus dem Innern der Subjectivität heraus handelnde, der aus der Tiefe des erkennenden, des ſelbſtbewußt denkenden Subjectes heraus ſich beſtimmende; und daher umſpielt im Drama das hellſte Tageslicht des Bewußtſeyns jeden Kampf der Entgegengeſetztes vertretenden Perſonen. Der Zweck des beſtimmten Charakters iſt hier entſchieden ſelbſtbewußter Zweck, der Held ſtellt ſich hier weit mehr als im Epos eigenmächtig auf die eigenen Füße, und daher hat er Gründe und Beweiſe und

*) Poet. VI, 3—15. Mit Recht betrachtet Ritter die müßige Wiederholung von da an (15) bis zum Ende des Kapitels als interpolirt: ſeine Gründe pag. 140 ſeiner Ausgabe! Die Wichtigkeit dieſer Partie ſcheint den alten Bearbeiter verführt zu haben, ſich nochmals die Hauptbeſtimmungen zu repetiren — freilich auf ſeine Weiſe. —

allgemeine Wahrheiten für sich nöthig und auch fortwährend bei der Hand und vermag sie stets für sich, zu seiner Behauptung und Rechtfertigung geltend zu machen. Diesen wichtigen und interessanten Punkt hat Friedrich Vischer in seiner Aesthetik besonders geistvoll exponirt (§. 896 u. 897); namentlich sagt er (III. pag. 1382): „Der frei wollende Geist denkt seinen Zweck. Der gedachte Zweck wird im Drama, wie vor dem eigenen Bewußtseyn, so vor dem Gegner gerechtfertigt, es wird mit Gründen gekämpft. Bleibende Wahrheiten, Sentenzen, breitere Ausführungen gehen herüber und hinüber und stellen den Kampf der Kräfte in ein Tageslicht, das ihn nach allen Seiten beleuchtet und ihm den Stempel eines Kampfes von Ideen aufprägt. Dies Element ist es, was Aristoteles die διάνοια nennt — Rechtfertigung des Strebens durch Gedankenausdruck." — Die meisten Darstellungen der Poetik heben diesen Sinn und Werth der Aristotelischen διάνοια nicht deutlich genug hervor.

4) Die Sprache oder der sprachliche Ausdruck („ἡδυσμένῳ λόγῳ"), unter deren dichterischem Schmucke Aristoteles den Rhythmus und die Harmonie (der Verse im Dialog) und den Gesang (μέλος, die Chorgesänge) versteht *). Zugleich ergiebt sich daraus schon, was er unter der gesonderten Anwendung jeder Darstellungsweise in den einzelnen Theilen der Tragödie will verstanden wissen, nemlich, wie er in demselben Satze ausdrücklich hinzufügt, die Darstellung bloß durch Rhythmus und Harmonie, d. h. wohl durch wohlklingende Verse, in einigen Theilen, in dem Dialog also, dagegen durch Gesang (mit Musik) in andern Theilen, wie in den Chorgesängen. Daher unterscheidet er nun dies Letztere als 5. Bestandtheil des tragischen Ganzen wieder ausdrücklich von der Sprache als solcher (λέξις: IV, 4), und meint mit dieser letzteren allein dann ganz einfach den Bau der Verse im Dialog („αὐτὴν τὴν τῶν μέτρων σύνθεσιν"). Also:

*) Poet. VI, 3, 4, 5.

5) Die Melodie, die Chorgesänge mit ihrer musikalischen Begleitung.

6) Die schöne äußere Ausstattung für die Zuschauer — ὁ τῆς ὄψεως κόσμος — nothwendig einer der ersten Bestandtheile der Tragödie, da ja wirklich Handelnde äußerlich auftreten und die nachahmende Darstellung in sinnlicher Anschaulichkeit ausführen *). —

Das also sind die 6 Bestandtheile einer Tragödie, in welchen sich nach Aristoteles ihre ganze Eigenthümlichkeit kundgiebt: der Mythus, die Charaktere, der Gedankenausdruck, die Sprache, die Melopöie und die äußere Ausrüstung. Zwei davon, nemlich Sprache und Melopöie, gehören zu den Mitteln der nachahmenden Darstellung — einer, nemlich das äußere Hervortreten der Dichtung durch die Aufführung, zu der Art und Weise oder dem „Wie" der Nachahmung (vgl. den ersten Artikel im Aprilhefte 1862, pag. 240 ff.) — drei aber, der Mythus, die Charaktere und ihr Gedankenausdruck zu den Gegenständen oder dem „Was" der Nachahmung. Außer diesen aber bedarf sie Nichts **).

---

*) Poet. VI, 4: „ἐπεὶ δὲ πράττοντες ποιοῦνται τὴν μίμησιν, πρῶτον μὲν ἐξ ἀνάγκης ἂν εἴη τι μόριον τραγωδίας ὁ τῆς ὄψεως κόσμος.", Wie stimmt dazu VI, 19, was mit der ganzen übrigen von Ritter gestrichenen Stelle — mit Ausnahme des unschuldigen πέντε (offenbar der 5 übrigen Bestandtheile) — Brandis beibehalten will (II, 2, pag. 1692, Anmerk. 21)? — Wir glauben nicht, daß Aristoteles schon die Aufführung der Tragödien und alles damit Zusammenhängende so gering schätzte: das gesunde Kunsturtheil trennt nicht derartig das Zusammengehörige.

**) Poet. VI, 7. Aristoteles giebt hier selbst diese engere Zusammenfassung der sechs Bestandtheile der Tragödie unter die früheren drei Eintheilungsprincipien: er spricht damit deutlich genug aus, daß diese Eintheilung der Kunst in die Künste und der Poesie in die Dichtungsarten keine äußere und willkührliche ist, sondern der nothwendige Ausdruck innerer Unterschiede in dem allgemeinen Geiste der Kunst. Es tritt daher auch das Charakteristische jeder Dichtungsart, wie hier der Tragödie, durch die Zurückführung ihrer Eigenthümlichkeiten auf jene Unterschiede vollständig begriffen zu Tage. Bei der Production wie bei der Beurtheilung jeder Tragödie sind diese 3 Gesichtspunkte also auch fortwährend festzuhalten. Das Sprachliche, also auch die an dieses sich anschließende Textkritik (der alten Tragödien z. B.) ist daher nur ein sehr vereinzeltes und sehr unbedeutendes Moment in dem schönen

Vorzugsweise wird nun in den folgenden Kapiteln der Mythus oder die Zusammenstellung, die Composition der Begebenheiten innerhalb der Einen Haupthandlung als das Allerwichtigste in der Tragödie eingehend besprochen, diese Wichtigkeit aber in demselben 6. Kapitel zunächst noch näher begründet (VI, 9 ff.). Dreimal kurz hintereinander wiederholt Aristoteles die Betheurung dieser Wichtigkeit (VI, 9, VI, 14 und VII, 1): sie muß ihm also wohl sehr am Herzen gelegen haben; zugleich zeigt die Wahl so treffender und so durchgreifender Ausdrücke, wie „ἀρχὴ καὶ οἷον ψυχὴ ὁ μῦθος τῆς τραγῳδίας“, wieder das tiefste Verständniß des Eigenthümlichen der Tragödie: Anfang, Princip, belebende Seele des Ganzen ist ihm der Mythus — damit also auch begeisternder Ausgangspunkt für den Dichter. Noch heute ist es ein förmlicher Glaubensartikel unter den Dramatikern, mit der rechten Fabel sey das Beste gefunden, das Weitere sey leichter dagegen; eben daraus erklärt sich aber auch die große Verlegenheit heutzutage, rechte Stoffe zu finden. Aristoteles begründet diese Wichtigkeit namentlich gegen das Vielen sich weit mehr aufdrängende und daher weit wichtiger erscheinende Moment, die Charaktere nemlich. Die schöne Naivetät, die unreflectirte Gediegenheit des antiken Lebens und seiner Kunst tritt uns hier aus den Worten des Aristoteles höchst eigenthümlich entgegen: „Die Menschen“, sagt er, „handeln nicht, um dadurch ihren Charakter (ihre sittliche oder auch unsittliche Subjectivität) darzustellen“ (— wie die modernen Pietisten —) „sondern sie handeln, um glücklich zu werden und darin macht sich unwillkührlich ihr Charakter nur mit geltend. Dieses Bewegende der Handlung nun hat die Tragödie darzustellen, nicht also die

Ganzen und seiner wissenschaftlichen Betrachtung, und es scheint uns eine ganz unverzeihliche Mißhandlung der großen Kunstwerke, wenn man an ihnen fortwährend und ausschließlich mit Schülern Textkritik treibt, ehe sie noch eine Idee von der Composition des Ganzen haben. Die Unfähigkeit unserer meisten Gymnasiallehrer, die Schüler anregend in das lebendige Verständniß der alten Tragiker einzuführen, wird in vielen philologischen Seminarien methodisch großgezogen.

Menschen als solche, sondern vielmehr ihre Schicksale mit den Wendungen zu Glück und Unglück. Ihre Handlungen also als hinführend zu solchen entscheidenden Wendepunkten, das ist der eigentliche Gegenstand der Tragödie; die Zeichnung der Charaktere wird nur mitaufgenommen, ist aber nicht der eigentliche Gegenstand der dramatischen Darstellung." Die moderne Aesthetik würde sagen: Das absolut Erhabene des großen, gewaltigen Schicksals, nicht das subjectiv Erhabene des einzelnen Charakters ist das Ziel, auf welches die Tragödie hinarbeitet; sie will uns hinführen zu einer Stimmung, in der wir erschüttert uns gestehen müssen: „Sieh! das ist Menschenloos!" Je höher ein Mensch steht, desto eher trifft ihn der Blitz: das ist „das Leben", das ist das tragische Grundgesetz des Universums *).

Aus diesem Grundprincip der Tragödie ergeben sich nun unmittelbar einige nicht unwichtige Folgerungen. Zuerst erhellt aus dem Gesagten, daß ohne Handlung keine Tragödie möglich ist, wohl aber ohne (schärfere) Charakterzeichnung. Wenn also Einer charakteristische Schilderungen in wohlgesetzten Reden und trefflichen Sentenzen an einander reiht, so wird er damit nicht die eigentliche Aufgabe der Tragödie erfüllen; vielmehr thut das diejenige Tragödie, welche jene Darstellungsweise sparsamer anwendet, dafür aber eine wohlcomponirte Fabel hat. Ein besonderes Zeichen für die Richtigkeit dieses Princips ist ferner noch, daß dasjenige, wodurch die Tragödie am meisten Eindruck macht auf die Seelen der Zuschauer, nemlich die Peripetien und die Wiedererkennungen, Bestandtheile des Mythus sind: es stellen dieselben die entscheidenden Wendepunkte im Gange der Handlung dar; in diesen ergreift das Ganze vorzugsweise den Hörer, hier schlägt es überraschend ein in sein Inneres — auf diese hat daher auch die Composition vorzugsweise zu achten. Aber es ist das keineswegs so leicht, wie es scheint! Die

*) Ich bedauere, Ritter in seiner Erklärung dieser Stelle damit durchaus widersprechen zu müssen (pag. 137 seiner Ausgabe).

angehenden Dichter in ihren ersten Versuchen, wie auch fast alle Dichter der frühesten Zeit — im Beginn der Kunst — zeichnen sich viel eher aus durch ihre Sprache und ihre Charaktere, diese glänzenden Einzelheiten, als durch reich angelegte, energisch durchgeführte und daher auch tief durchgreifende Composition aller einzelnen Begebenheiten und Handlungen aus dem Kerne der Haupthandlung heraus. Gegen dieses Erste, diesen eigentlichen Kern, diese belebende Seele der tragischen Kunst ist also die Charakterzeichnung erst ein Zweites *).

Was ist nun das Grundgesetz der Composition, dieses wichtigsten Momentes in der Production, wie in der Beurtheilung jeder Tragödie? Die Beantwortung dieser Frage ist der Inhalt des 7. Kapitels.

Es gilt uns bereits als ausgemacht, daß die Tragödie die Nachahmung oder nachbildende Darstellung einer in sich vollendeten Handlung, also eines Ganzen von einer gewissen Größe ist; denn es ist ja auch ein Ganzes möglich ohne alle Größe. Ein Ganzes ist aber Etwas, wenn es Anfang — Mitte — Ende hat, welche Begriffe sich durch die Beziehung zu einander von selbst erklären. Für die rechte Composition eines Mythus sind also diese Begriffe in Anwendung zu bringen, und man darf nicht etwa Anfang oder Ende dem Zufall der Geschichte überlassen: es ist keineswegs also gleichgültig, wo begonnen, wo geschlossen wird — Exposition und Begrenzung des Themas müssen ebenso wie die eigentliche Verwicklung der Handlung in der Mitte zwischen beiden aus der Einheit des Ganzen künstlerisch bestimmt werden. In Bezug auf die Größe oder Ausdehnung dieses dreigegliederten Ganzen macht dann Aristoteles die Bestimmungen geltend, die wir bereits früher für sein Prin-

*) VI, 11—15. Die moderne Aesthetik hat den Begriff der Composition sehr eingehend entwickelt und dadurch erst ein tieferes Verständniß der größten Kunstwerke ermöglicht. Der Verfasser erlaubt sich hier auf seine kürzlich erschienene Studie hinzuweisen: „Die Composition von Shakespeare's Romeo und Julie." Bonn, 1861. —

cip des Schönen überhaupt verwerthen mußten *): das wahrhaft Schöne, und so vor Allem auch die echte Tragödie, darf weder zu groß noch zu klein seyn, es muß übersichtlich bleiben und leicht zusammenzufassen seyn, die Einheit und das Ganze dürfen der Betrachtung nicht entschwinden über dem Fortgange vom Einzelnen zu immer weiteren Einzelheiten **); sonst müßte es Einem ja so ungeheuerlich zu Muthe werden, als ob man ein Thier von zehntausend Stadien Länge sähe! Bleibt die Uebersichtlichkeit aber erhalten, so kann man mit Rücksicht auf diese feine Grenze wohl sagen, daß die größere Tragödie, d. h. die in reicheren Kunstmitteln, in tiefer und mannichfaltiger verwickelten Handlungen und Charakteren sich entfaltende und deshalb auch äußerlich länger sich ausdehnende Tragödie immer auch die schönere sey. In dieser Hinsicht schon ist König Lear offenbar schöner als König Odipus, sind überhaupt die berühmtesten Tragödien Shakespeare's schöner als die noch einfacheren Schöpfungen der alten Tragiker, was unsere Schulmeister freilich nicht zugeben werden. Es können nun in Bezug auf dieses Moment der Größe sich manche Bestimmungen geltend machen, die nicht eigentlich der Kunst als solcher angehören; im Allgemeinen aber läßt sich doch eine genügende Maßbestimmung festsetzen durch den Wendepunkt, durch das eigentlich Entscheidende im jedesmaligen Gange der Tragödie: diejenige Ausdehnung wird also jedesmal die rechte seyn, innerhalb welcher der Uebergang von Unglück zu Glück oder von Glück zu Unglück wirklich vor sich gehen kann, wenn die Begebenheiten mit Nothwendigkeit oder wenigstens der Wahrscheinlichkeit gemäß einander folgen. Wir können hinzusetzen, daß deshalb auch Nichts unerträglicher in der dramatischen Kunst ist, als wenn eine einfache Fabel, die in kurzer Darstellung mit rasch eintretender Katastrophe ganz hübsch seyn könnte, durch eine zu lange Ausführung gegen ihre eigene

*) Vgl. den ersten Artikel pag. 230 ff.

**) Wie verhalten sich zu dieser guten alten Forderung des Aristoteles die neunbändigen Romane der Gegenwart? — Die Antwort mag den Lesern derselben überlassen bleiben.

Natur behandelt, also recht eigentlich mißhandelt wird: es ist immer schlimm, wenn die Phantasie des Dichters von der seiner Zuhörer überflügelt wird. Das ist wieder ein Beweis für die Feinheit der Grundgesetze, die Aristoteles in so einfacher Weise geltend zu machen versteht: wenn die Katastrophe eintreten kann, so muß sie rasch eintreten; und wenn sie eingetreten ist, so eile der Dichter möglichst zum Schlusse! Sonst wird das ungeduldige Publikum statt seiner schließen.

Auf diese man möchte sagen äußere Composition der Tragödie läßt Aristoteles im 8. Kapitel unmittelbar folgen die innere Composition des Mythus: er will alle einzelnen Bestandtheile auf den Kern ihrer Einheit zurückgeführt wissen. Worauf beruht aber diese Einheit der Tragödie und aus welchem Centrum heraus muß also der Dichter alles Einzelne zu gliedern und zu ordnen verstehen?

Offenbar hat der Mythus nicht dann Einheit — wie Einige meinen — wenn sich Alles um Eine Person dreht. Denn wie dem Menschengeschlechte im Ganzen unzählbar Vieles passirt, was keineswegs eine Einheit bildet, so kann auch eine Einzige Person vielerlei Dinge thun, aus welchen noch keineswegs ein einheitliches Handeln hervorgeht: in beiden hat eben der Zufall ausgebreitete Macht und Geltung, und die abstracte Dauer der Einen Person durch alle derartigen Zufälle hindurch ist noch keineswegs die Energie einer wirklich alles Einzelne beherrschenden und straff zusammenfassenden Einheit. Daher lobt Aristoteles hier den Homer, daß er im Gegensatze zu andern Dichtern nicht Alles, was Einem Helden geschehen ist, in die Darstellung aufnimmt, sondern Alles um Eine Haupthandlung gruppirte und aus ihr heraus bestimmte, was aufzunehmen und was auszuscheiden sey. Im Drama aber — müssen wir jetzt hinzusetzen — ist diese Einheit eine noch weit strengere und straffere, als im Epos: noch mehr also, als in diesem und ebenso als in allen übrigen Künsten und Kunstzweigen, muß in der Tragödie das Eine, was doch eben den eigentlichen Gegenstand der Darstellung bildet, die Eine in sich vollständige Haupthandlung nemlich,

alles Einzelne bestimmen und durchdringen, und die Darstellung des echten Dichters muß also die Theile dieses Ganzen und alle die einzelnen Facta, zu welchen jene Einheit sich ausbreitet, so componiren, daß, wenn ein Theil versetzt oder weggenommen wird, das Ganze verschoben und erschüttert erscheint. Denn was nichts bedeutet, mag es da seyn oder nicht, das ist auch kein nothwendiger Theil des Ganzen, — das ist etwas Unwesentliches, mithin von vornherein in der Composition des Ganzen auszuscheiden.

Aristoteles fordert also die strengste Composition der Theile aus der durchgreifenden Einheit der Haupthandlung, er will eine organische Gliederung des tragischen Kunstwerkes; — wie eine schöne Statue mit Rumpf und Haupt und Gliedern, der man ja auch nicht beliebig die Arme oder den Kopf abschlagen kann, ohne sie eben als Ganzes zu verstümmeln, so vollendet in sich soll auch die Tragödie gebaut seyn, und ebenso nothwendig sollen sich die einzelnen Theile derselben zum schönen Ganzen verhalten. Das ist die Einheit der Handlung, — die einzige Einheit, welche von Aristoteles strenge gefordert wird; von den beiden übrigen Einheiten, der Zeit nemlich und des Ortes, welche die geistlose Aesthetik der Franzosen glaubte hinzufügen zu müssen, um die Einheit durch derartig äußerliche und gleichgültige Bestimmungen noch vollständiger zu machen, spricht Aristoteles gar nicht einmal. Doch das sind seit Lessing bekannte Dinge*).

Damit ist nun das Folgende schon vorbereitet: der einheitliche Kern der Darstellung, der Eine Stoff oder Gegenstand derselben, die Eine Haupthandlung eben führt auf das Verhält-

*) Die Stelle Poet. V, 4, die man für die Einheit der Zeit hat anführen wollen, sagt ganz etwas Anderes: sie vergleicht die Länge des Epos mit der der Tragödie und stellt diese als begrenzter dar, weil das Drama eben aufgeführt wird; deshalb darf es die Länge eines Tages nicht überschreiten. Mit der im Drama selbst umfaßten Zeit hat das aber ganz und gar Nichts zu thun. —

niß der dichtenden Phantasie zur gegebenen Geschichte: dieses Verhältniß wird im 9. Kapitel exponirt.

Aus dem Gesagten erhellt nemlich ein Doppeltes: einmal, daß die Aufgabe des Dichters nicht darin besteht, wirklich Geschehenes treu zu erzählen, sondern vielmehr, was etwa wohl geschehen könnte; und dann, dieses Mögliche so darzustellen, wie es der Wahrscheinlichkeit oder (noch besser) der Nothwendigkeit der Sache gemäß ist. Denn nicht dadurch unterscheiden sich der Dichter und der Historiker, daß jener in Versen, dieser in ungebundener Rede schreibt oder spricht: ein Herodot, in Verse gebracht, wäre und bliebe trotzdem Geschichte. Sondern dadurch unterscheiden sich beide, daß der Eine erzählt, was wirklich geschehen ist, der Andere aber, was wohl geschehen könnte: für die Geschichte also ist die Treue gegen das Einzelne, die copierende Aufnahme desselben charakteristisch; die Poesie aber — und besonders die Tragödie als die höchste Kunstform der Poesie — ist weit philosophischer und daher bedeutender als die Geschichte: denn sie ist wesentlich Darstellung des Allgemeinen, wie es immer und überall geschehen kann. Das heißt also: die Poesie erstrebt immer die Darstellung mustergültiger Vorgänge von allgemeiner Bedeutung, wie sie nach dem angenommenen Ausgangspunkte der Darstellung mit Nothwendigkeit oder wenigstens mit Wahrscheinlichkeit sich entwickeln müssen.

Mit diesen wichtigen Bestimmungen — welche nebenbei gesagt zu den berühmtesten Worten des Aristoteles gehören*) — schließt sich das hier Gesagte an die Grundgesetze der Composition in den beiden vorigen Kapiteln unmittelbar an: Aristoteles will also die beherrschende Einheit der Handlung in dem rhyth-

*) Ich meine natürlich besonders den bedeutenden Satz IX, 3: „ἀλλὰ τούτῳ διαφέρει, τῷ τὸν μὲν τὰ γενόμενα λέγειν, τὸν δὲ οἷα ἂν γένοιτο· διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν· ἡ μὲν γὰρ ποίησις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἡ δ' ἱστορία τὰ καθ' ἕκαστον λέγει." Im gleich Folgenden werden diese bekannten Termini des Aristoteles hübsch erklärt. —

mischen Gange von der Exposition zur Verwickelung und Lösung offenbar so verstanden wissen, daß einerseits die historisch gegebenen Einzelheiten aus der Conception und dem Plane der darzustellenden Haupthandlung heraus künstlerisch kritisirt werden, was nemlich von jenen in diese hineinpaßt und was nicht, und zugleich auch die Punkte bestimmt werden, in welchen jenes Gegebene überhaupt nicht genügt, die dichterische Phantasie also das einzelne Historische aus der Schatzkammer des allgemeinen Geistes heraus schöpferisch erweitern und bereichern muß; und andererseits zugleich in der Weise, daß die einzelnen Charaktere und ihre Gedanken und Reden und Handlungen mit Nothwendigkeit oder wenigstens mit der größten Wahrscheinlichkeit in der stetigen Entwickelung des Ganzen aus eben derselben Einheit heraus bestimmt und geordnet werden, so daß sie in stetem Zusammenhange mit der Haupthandlung als deren Selbstdarstellung aufzutreten und in schönem Wechsel einander zu folgen und sich gegenseitig zu bedingen scheinen. Kurz, es stellt uns die echte Tragödie ein solches Bild des Lebens dar, wie es uns jeden Augenblick im wirklichen Leben lebendig entgegentreten könnte, ohne daß es darum wirklich geschehen zu seyn braucht. Dieses selbstständige Leben eines solchen Kunstganzen in sich, auch ohne die Stütze der Geschichte, ist nun auch der eigentliche Grund dafür, daß die Poesie nicht immer an die überlieferten Mythen und Geschichten sich anzuschließen braucht, daß sie vielmehr auch ganz selbstständig, mit voller schöpferischer Freiheit verfahren kann: so ist z. B. in der „Blume", einer Tragödie des Agathon, Alles erdichtet, Namen sowohl wie Thatsachen, und sie ist darum nicht weniger schön*). Ueberhaupt ist ja das Bekanntseyn auch der historischen Stoffe immer etwas Relatives: es werden immer nur Wenige seyn, die das wirklich kennen, was man als bekannt annimmt; die Tragödie aber wirkt auf die Masse, sie erfreut Alle**) — sie ist keineswegs für die Aristokratie der Gelehrten-

*) Poet. IX, 7 ff. — Vergl. über Agathon: Ritschl „Commentationis de Agathonis vita, arte et tragoediarum reliquiis particula." 1829.

**) Poet. IX, 8.

welt, sondern für das Volk vorhanden; und auf dieses wirkt sie durch ihre innere Schönheit, wie sie in den angegebenen Grundzügen ist angedeutet worden, nicht aber durch äußere Uebereinstimmung mit historischen Thatsachen. Der rechte Tragödiendichter wird sich daher auch, wenn er geschichtliche Stoffe (überlieferte Mythen, Sagen, Erzählungen, Novellen, eigentliche Geschichte) benutzt, immer zu derartigen wenden, die ihm gleichsam schon viel entgegenbringen, d. h. die in sich selbst schon diese Verkettung aller Einzelheiten aus Einer großen Haupthandlung heraus darstellen: in Bezug auf die Fähigkeit, dieses herauszuschauen und diese Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit des Geschehenen, worin sich eben deshalb ewige Grundgesetze wahrer Wirklichkeit kund thun, in seiner Darstellung nun in schönem Rhythmus hervortreten zu lassen, aber auch nur in Bezug auf diese dem geschichtlichen Leben in's innerste Herz schauende Phantasie ist auch der Bearbeiter historischer Stoffe als ein eigentlicher Dichter zu betrachten *).

Die hier etwas ausführlicher erklärten Ansichten des Aristoteles über diesen wichtigen Punkt liefern wieder einen neuen Beweis dafür, wie er sein Kunstprincip der Nachahmung will verstanden wissen: nicht die äußerliche Kopie zufälliger Wirklichkeit, sondern Anschluß der Kunst und der Künstler an das innere consequente Wirken, an das ewige Organisiren der wahren Natur und der wahren Geschichte, und reines Herausheben dieses lebendig Wirksamen, dieses gestaltend schaffenden Geistes, — das ist dem alten Weisen der Zweck der Kunst und „die Seele der Tragödie" **). Indem also die Poesie und vor

*) Poet. IX, 9. —

**) Wir würden heute freilich noch entschiedener die individuelle Lebendigkeit, das Bildliche und Charakteristische fordern: die hier zu Grunde liegende verschiedene Anschauungsweise beruht aber auf den Unterschieden der Ideale und ihrer entsprechenden Style, welche nur in einer ausführlichen Geschichte beider genügend können erörtert werden. Vgl. Vischer's Aesthetik §. 466—484 (über „das moderne Ideal") und §. 527—532 (über den Styl, besonders wie er als direct idealisirender oder klassischer und als indirect idealisirender oder charakteristischer Styl zum Aus-

Allem die Tragödie principiell auf diesen inneren Zusammenhang einer sich über vieles Einzelne organisirend ausbreitenden Haupthandlung zurückgeht und diese innere Verkettung in Ursachen und Wirkungen, in Gründen und Folgen, in Gedanken und Handlungen und Reden und in gegenseitigen Consequenzen derselben vor uns erscheinen läßt, so konnte Aristoteles dieses Bild mit seiner inneren Bewegung mit Recht philosophischer nennen als die Geschichte: denn Philosophie ist ja eben ganz wesentlich das Zurückgehen auf den allgemeinen Zusammenhang und die innere Causalität der wahren Wirklichkeit. Die rein geschichtliche Erzählung dagegen muß Manches mit aufnehmen, was nun einmal geschehen ist, was aber trotzdem keine wahre Wirklichkeit hat, weil es eben so gut auch hätte unterbleiben können — z. B. daß Leute Minister werden, die den Aufgaben der Zeit nicht gewachsen sind, die also wohl große Staaten klein machen können, aber das Umgekehrte nicht verstehen. Derartige zufällig-willkührliche Einzelheiten der Geschichte, welche immer den Schmerz dieses Lebens bilden werden und nie in diesem Gebiete den Frieden des Schönen erreichen lassen, alles Derartige weiß die Poesie entweder ganz auszuscheiden, oder — sey es nun auf tragische oder auf komische Weise — wieder in den geistigen Zusammenhang des Ganzen aufzulösen und verschwinden zu lassen. Wenn in dieser Weise später einmal, in glücklicherer Zeit, nach bestandenen Kämpfen, die Deutsche Poesie in Tragödien und Komödien die verschiedenen Versuche behandeln wird, in welchen ein großes Volk den einheitlichen Ausdruck seiner Macht und Würde zu erreichen strebte, so wird sie diesen Darstellungen ganz gewiß mehr innere Wahrheit und tieferen Zusammenhang mit dem innersten Leben dieses Volkes geben können, als die rein geschichtliche Erzählung; die tragische Nemesis kann in den Tra-

druck der geschichtlichen Ideale wird). Das moderne Ideal und der charakteristische Styl bedürfen aber der Zucht und Ergänzung des Antiken und Klassischen, um nicht wieder der schwächlich phantastischen Romantik zu verfallen. In diesem Sinne ist auch der Werth der Aristotelischen Poetik zu würdigen, wenn sie auch nicht mehr vollständig ausreicht. — —

gödien strengeres Gericht halten über all' die schwere Schuld in den Helden und Märtyrern dieser Kämpfe, wie in ihren Gegnern; — die humoristische Nemesis, die große Ironie des Ausganges, kann ebenso in den Komödien weit absoluter mit all' den Narren und Schwachköpfen umspringen, die den Geist ihrer Zeit nicht begriffen haben; während die wirkliche Geschichte doch oft gar zu lange tolerant bleibt gegen die hohlen Puppen und ihr klägliches Privatvergnügen. Solche historische Tragödien und solche politische Komödien noch einmal zu erleben, das verlohnte sich der Mühe, gelebt zu haben; es ist aber für's Erste noch keine Aussicht dazu. —

Aristoteles giebt zu dem Angeführten noch einzelne Zusätze und Erklärungen, die weniger wichtig und aus dem Bisherigen leicht zu verstehen sind. Wie wichtig aber das besprochene Verhältniß der Tragödie zur Geschichte auch noch für die heutige Kunst und Kritik ist, dafür sind ein schlagender Beweis die vielfachen Streitfragen über die sogenannte historische Tragödie, welche besonders im Anschluß an Shakespeare's großartige Schöpfungen in diesem Felde geführt worden sind: namentlich haben Ulrici und Rötscher diese Fragen polemisch angeregt und in höchst belehrender Weise erörtert *). Wie dieselben nach Aristoteles wenigstens entschieden werden mußten, ist im Vorigen bereits deutlich genug ausgesprochen.

Nur eine kurze kritische Notiz muß noch hinzugefügt werden über die Stelle IX, 4, 5. Es scheint mir nemlich keineswegs so ausgemacht, wie Ritter (in seiner Ausgabe pag. 151 ff.) annimmt, daß die von ihm eingeklammerten Worte unecht seyen, und daß von Lessing in der Dramaturgie, „diesem so scharfsinnigen Manne" — wie die naive Phrase der modernen Latein-

*) Vgl. Ulrici's Vorrede zu der 2. Auflage seines trefflichen Werks: „Shakespeare's dramatische Kunst. Geschichte und Charakteristik des Shakespeare'schen Dramas." 1847. — Zu beachten ist auch Hettner's Ansicht über den Unterschied der Englischen und der Römischen „Histories" von Shakespeare, wie er sie in seiner Schrift: „Das moderne Drama" (1852) mitgetheilt hat. —

schreiber doch zugesteht — „hier eine verlorene Sache vertheidigt werde“ *). Der Sinn scheint vielmehr ganz einfach folgender zu seyn: „Die Poesie überhaupt liebt es, in dem Namen der Personen schon ihren Charakter anzudeuten; dieses (das Wort „τοῦτο“ kann sich nur beziehen auf die Stelle, die Ritter streichen will) ist nun bei der Komödie schon ganz deutlich zu Tage getreten“ — worüber Lessing's Erklärung das Nöthige angiebt. „Bei der Tragödie freilich noch nicht so deutlich, indem man sich hier mehr an die überlieferten Namen gehalten hat. Da aber doch auch in den Tragödien viele Namen können erfunden werden, so steht eben Nichts im Wege, daß auch sie künftig dabei diesem in der allgemeinen Natur der Poesie begründeten Gebrauche der Komödie folgen kann.“ Dieser Gedanke liegt deutlich genug in den folgenden Sätzen (6, 7, 8) enthalten: und in diesem Zusammenhange darf der Satz „οὐ στοχάζεται ἡ ποίησις ὀνόματα ἐπιτιθεμένη“ durchaus nicht fehlen. —

Auch das 10. und 11. Kapitel reihen sich noch in guter Ordnung an die vorigen an und sind dem Hauptinhalte nach gewiß echt: im 10. Kapitel werden die einfachen Mythen von den verwickelten unterschieden, jenachdem in dem Gange der Handlung eine eigentliche Peripetie oder eine Wiedererkennung oder beide zusammen den Uebergang herbeiführen, oder nicht; und nochmals weist hier Aristoteles auf die innere Consequenz hin, und spricht dabei das durchschlagende Wort aus: „es sey ein großer Unterschied, ob das Eine durch das Andere geschehe oder blos nach dem Andern.“ Was Peripetie und Wiedererkennung sey und welch' schöne Motive besonders in der Verbindung beider liegen, erklärt dann das 11. Kapitel mit interessanten Beispielen aus den alten Tragikern. Schon mit dem Ende dieses Kapitels (XI, 6) beginnt nun aber die Confusion, die der alte Bearbeiter der Poetik angerichtet hat: und in dieser Confusion oder Unordnung ist sich derselbe durch alle folgenden Kapitel

*) „Facile agnoscas ab homine acutissimo desperatam causam defendi.“ — Vgl. aber Lessing's Dramaturgie No. 89 ff.

hindurch beinahe ſo conſequent geblieben, wie ein guter Tragödiendichter es nach Ariſtoteles in der Ordnung der Theile aus der Idee des Ganzen heraus fortwährend ſeyn und bleiben muß. — Die Ordnung wieder herzuſtellen, werden wir im nächſten Artikel verſuchen.

Einige nothwendige Erläuterungen zu meiner „Kritik der Kantiſchen Freiheitslehre."

(Vom Verf. der Schrift: „Das unbewußte Geiſtesleben" ꝛc.)

So überaus anerkennend und wohlwollend im allgemeinen meine kleine Schrift: „Ein Ergebniß aus der Kritik der Kant'ſchen Freiheitslehre" — von Herrn Profeſſor Ulrici (im vierzigſten Band 2. Heft der Zeitſchrift für Philoſophie) beurtheilt worden iſt, ſo glaube ich doch, dieſer Recenſion gegenüber nicht ganz ſchweigen zu dürfen. Ich gebe gern zu, daß meine Schrift in einzelnen Punkten, welche ſehr leicht zu Mißverſtändniſſen Anlaß geben, ausführlicher und klarer ſeyn könnte, indem ſie die ſchwierigſten Probleme, die vielleicht dem menſchlichen Verſtande gegeben worden ſind, zum Gegenſtande haben. Die Recenſion ſcheint indeſſen durch dieſe Unzulänglichkeit, die mir, dem Verfaſſer, zur Laſt fällt, nicht allein zu Mißverſtändniſſen verleitet worden zu ſeyn, ſie ſcheint auch in einzelnen Dingen zu hart geurtheilt zu haben. Ich glaube daher, bei dem unauslöſchlichen Intereſſe, welches dieſe großen Fragen bei Gelehrten und Ungelehrten von jeher erregt haben, zur Klarſtellung und Erläuterung der beanſtandeten Punkte, ſo viel dies in meinen Kräften ſteht, hinwirken zu müſſen, und werde die einzelnen Streitfragen geſondert in Angriff nehmen. Ich kann nicht umhin, dabei vorauszuſchicken, daß ich durch das höchſt intereſſante und lehrreiche neueſte Werk Ulrici's „Gott und die Natur" nicht veranlaßt worden bin, meine Ueberzeugungen im Weſentlichen zu ändern, und bedauere, den dort ausgeſprochenen Anſichten nicht überall beitreten zu können.

Es iſt gewiß ſehr richtig, wenn Ulrici tadelnd hervorhebt, daß jeder von Freiheit ſpricht, und ſie als den höchſten Vorzug

des Menschen preist, der ihn über das Thier erhebt und in Gottes moralische Weltordnung einführt, ohne jedoch zu fragen, wie die menschliche Freiheit mit der ursächlichen Verkettung der Erscheinungen, die uns, so lange eine Wissenschaft besteht, als das unabänderliche Gesetz der Naturnothwendigkeit bekannt ist, in Einklang zu bringen wäre. Beides, sowohl die Thatsache, daß der Mensch innerhalb gewisser Beschränkungen frei ist, als auch das Naturgesetz der nothwendigen Abfolge von Ursache und Wirkung, sind zunächst Ergebnisse der Beobachtung, Erfahrungen, die der Welt der Erscheinung entstammen. Die Versöhnung beider ist daher recht eigentlich die Aufgabe der Wissenschaft, da sie auf einem Boden gewachsen sind, der den Untersuchungen des Verstandes zugänglich ist, und es gehört daher meines Erachtens zu den unbegründeten Annahmen, dieses Problem als ein dem Menschen unzugängliches Geheimniß darzustellen, oder gar, wie so manche Naturforscher, von einem einseitigen Standpunkte aus die Freiheit der vollkommensten Creatur in der Schöpfung als für ihre Wissenschaft nicht vorhanden zu betrachten.

Auch das gereicht mir zur Freude, daß Ulrici die höchst gewagten Theorien der nachkantischen Schule über die Freiheit meistentheils verwirft, und auch in Bezug auf Kant die Ansicht ausspricht, daß „die Idee der unbedingten Causalität", — oder das Vermögen einen Zustand von selbst anzufangen, ohne wiederum unter einer bestimmenden Ursache zu stehn, — nicht in dem Begriff der praktischen (menschlichen) Freiheit enthalten seyn könne. Mit Genugthuung erblicke ich in dieser Uebereinstimmung eine Bürgschaft für die Richtigkeit meiner Auffassung der Kantischen Lehre, kann aber zugleich nicht unterlassen zu bemerken, daß von dem eben bezeichneten Standpunkte aus nur noch ein kleiner Schritt zu thun ist, um zu der Ueberzeugung zu gelangen, daß auf Gott, den Urheber aller Dinge, die absolute Causalität in höchster Potenz, der Begriff der Freiheit keine Anwendung finden könne. Diesen Schritt habe ich ohne Bedenken gewagt, weil er mir in den Consequenzen der am wenigsten bestrittenen allgemein angenommenen Vordersätze zu liegen schien.

In Uebereinstimmung mit Ulrici lege auch ich in Bezug auf diese Frage den größten Werth auf die richtige Begriffsbestimmung der Freiheit, und wiederhole, was ich schon in meiner Schrift nachzuweisen suchte, daß das Wort Freiheit zunächst dem äußeren Leben entnommen seyn müsse, und also seinem Ursprunge nach ein Erfahrungsbegriff sey. Die Idee der Freiheit konnte nicht in unserm Bewußtseyn auftauchen, wenn nicht die Erfahrung von einer freien Selbstbestimmung des Menschen schon gemacht worden war. Nicht deßhalb, weil wir überzeugt sind, daß das göttliche Urwesen Freiheit besitze, mußten wir zu dem Schlusse gelangen, daß der Mensch, dessen höhere Wesenheit Geist aus Gottes Geist ist, auch ein freies Wesen seyn müsse; sondern weil wir des Menschen höchsten Vorzug kennen gelernt hatten, glaubten wir diese Auszeichnung, und zwar in weit höherem Grade, auf Gott übertragen zu müssen. Wie sollte denn wohl Jemand dazu kommen, von der Freiheit Gottes zu reden, der noch nicht aus eigner Erfahrung wüßte, daß er ebensowohl etwas thun, als dasselbe unterlassen kann. Das Thier hat keine Ahnung von dieser Möglichkeit der Wahl, auf welcher die menschliche Freiheit beruht, es weiß nicht, was in dem Menschen vorgeht, der verschiedene Möglichkeiten erwägt und danach eine Willensbestimmung faßt. Der Mensch weiß aber aus Erfahrung, daß er wenigstens die Fähigkeit besitzt, dies zu thun, und überträgt, weil er stets nach Analogien aus seiner Erfahrung urtheilt, das werthvollste Attribut, das er besitzt, in idealer Verklärung auf die Gottheit. Wollen wir also den richtigen Begriff der Freiheit aufstellen, so kann derselbe durchaus nicht anders, als im empirischen Gebiete gefunden werden, in welchem er sich als Begriff der praktischen Freiheit zu erkennen giebt.

„Frei seyn" heißt doch wohl ganz allgemein genommen, „Von irgend einer Nöthigung unabhängig seyn" — ich glaube von dieser Definition annehmen zu können, daß sie allgemein anerkannt wird, wenn auch der ganze Inhalt des Begriffes damit noch nicht erschöpft ist. Die „Unabhängigkeit von irgend einer Nöthigung" ist aber die negative Begriffsbestimmung. Positiv

würde man sich wohl so ausdrücken müssen: „Die Freiheit sey ein Handeln nach eigener Willensbestimmung, in welchem stets das Vermögen enthalten sey, unter verschiedenen Möglichkeiten die Wahl zu treffen, ohne irgend einer Nöthigung unterworfen zu seyn.“

Was nun den Menschen betrifft, dessen empirische oder praktische Freiheit ich näher bestimmen wollte, so leuchtet sogleich ein, daß der eben bezeichnete positive Begriff auf den Menschen keine Anwendung finden könne; denn Niemand wird behaupten wollen, daß der freie Wille, den wir am Menschen kennen, in einer völlig unabhängigen, unbeschränkten Wahlfreiheit bestehe, welche nicht in irgend einer Weise durch zwingende Einflüsse getrübt, abgelenkt, beeinträchtigt würde. Es ist über diese Beschaffenheit des menschlichen Willens schon so unendlich viel geredet worden, daß ich wohl auch hier berechtigt bin, das volle Einverständniß des Lesers anzunehmen, ohne weiter ein Wort darüber zu verlieren. Wenn nun also die Freiheit des Menschen nur eine relativ freie, durch mannichfache Beschränkungen und fremde Einwirkungen auf das geringste Maaß eingeengte Wahlfreiheit ist, und wenn hiernach die positive Begriffsbestimmung mehr aussagen würde, als was in der That dem Menschen eigen ist, so wird man zur negativen Begriffsbestimmung als der allein zutreffenden zurückkehren müssen. In dieser ist nemlich gesagt, daß wir Menschen vermöge unsrer Freiheit von dieser oder jener Nöthigung unabhängig sind, aber lange nicht von allen. Die größtmögliche Annäherung an diese vollkommene Unabhängigkeit von jeder Nöthigung, woher sie auch stamme, und wie sie beschaffen sey, wäre dann unser Ideal der Freiheit; aber nie wird sie, d. h. die menschliche Freiheit, dahin kommen, sich in allen Punkten einer Nöthigung fremder Gewalten gänzlich zu entziehen.

Es ist wichtig, diese beiden Seiten des Freiheitsbegriffs festzuhalten, um daran die Bemerkung zu knüpfen, daß die praktische Freiheit, insoweit sie wirklich eine freie Selbstbestimmung genannt werden kann, von Bedingungen abhängig ist, die nicht

überſehen werden dürfen. Die freie Wahl, und wäre ſie auch eine völlig unabhängige, durch nichts beſchränkte (was ſie entſchieden nicht iſt, wie ich mich zu zeigen bemühte), könnte nicht ſtattfinden, wenn der Menſch allwiſſend und allweiſe wäre. Dies wird man ohne Bedenken zugeben müſſen; denn wenn ich ſtets die untrüglichen Mittel wüßte, um die mir vorſchwebenden Zwecke zu erreichen, ſo iſt es undenkbar, daß ich zweifelnd und wählend vor einer Entſcheidung ſtehen ſollte, die ſchon vorher durch meine Allwiſſenheit entſchieden wäre. Und wenn man nun ferner annehmen wollte, ich wüßte ganz genau, was Gott mit mir in dieſem Leben und nach dieſem Leben vorhätte, und ich wäre eingeweiht in die höchſten Ideen und Entwürfe der Weltregierung; dann würde ich doch offenbar nicht nöthig haben, mein Gewiſſen zu fragen, ob dies oder jenes gut und göttlich, oder ob es verwerflich ſey. Die Gewiſſensſtimme wäre identiſch mit meiner Selbſtbeſtimmung, und ich hätte nicht nöthig zu wählen, ſondern würde ohne abzuweichen nach Gottes Willen handeln. Es iſt ganz undenkbar, daß ich noch unentſchieden ſeyn und mit eignem Entſchluß eine Richtung einſchlagen ſollte, welche von den göttlichen Wegen abwiche, nachdem ich einmal Gottes Ideen und Entwürfe durchſchaut, und die höchſte Weisheit mit der ganzen Innigkeit des Gefühles in mich aufgenommen und meinem eigenen Denken einverleibt hätte; denn jede andere Verlockung aus der Sinnenwelt würde machtlos in ſich zuſammenfallen, wenn Allwiſſenheit und Allweisheit auf meine Entſchlüſſe beſtimmend einwirkte.

Dieſe Vorausſetzung zu machen, möge mir erlaubt ſeyn; und wenn ich hier dem Leſer zumuthe, ſich dem Menſchen für einen Augenblick mit göttlicher Vollkommenheit ausgerüſtet zu denken, ſo geſchieht dies nur, um deſto klarer darzuthun, daß das Vermögen der Wahlfreiheit nur unter gewiſſen Bedingungen zur Ausübung gelangen kann. Unter der Vorausſetzung, daß der Menſch göttliche Vollkommenheiten beſitze, war die Wahlfreiheit, wie geſagt, undenkbar; es mußte daher die ihm eigene relative Unwiſſenheit und Unweisheit, alſo ſeine angeborene Be-

ſchränktheit, als nothwendige Bedingung der höchſten menſchlichen Vollkommenheit, nämlich der Wahl- und Willensfreiheit, hervorgehoben werden, weil ohne dieſe Bedingung jede freie Wahl, und die darauf begründete Freiheit überhaupt unmöglich ſeyn würde. Indem man es nun unternimmt, den Begriff der Freiheit auf Gott zu übertragen, obwohl dieſer Begriff nachgewieſenermaßen nicht allein in der „Unabhängigkeit von irgend welcher Nöthigung“ beſteht, ſondern als weſentliches Moment die „Freiheit der Wahl“ in ſich ſchließt — würde unabwendbar eine menſchliche Beſchränkung auf Gott übertragen werden, welche in Gott geradezu als Unvollkommenheit bezeichnet werden müßte, und unſere Vorſtellung von dem höchſtvollkommenen Weſen durch inneren Widerſpruch aufheben würde. Nur unter der Vorausſetzung, daß die Ausübung des Wahlvermögens nicht nothwendig zum Begriff der Freiheit gehöre, vermag ich daher zuzugeben, daß Gott die abſolute Freiheit als Prädicat beigeſellt werde, nur ſo würde die Bedingung wegfallen, welche ich als eine nothwendige bezeichnete, und welche auf das höchſte Urweſen übertragen die Zerſtörung deſſelben nach ſich ziehen würde. Ob es möglich ſey, eine Begriffsbeſtimmung der menſchlichen Freiheit, auf welche ſich jede andere Freiheit zurückbeziehen muß, dauernd zu behaupten, in der das Vermögen und die wirkliche Vollziehung der Wahl nicht als weſentliches Moment enthalten ſey, muß ich Andern überlaſſen zu beurtheilen.

Ich komme nun zu einem zweiten Punkt, deſſen Löſung eigenthümliche Schwierigkeiten darbietet, da es nicht Jedermann gegeben iſt, ſich gewiſſermaßen aus ſich ſelbſt herauszuſtellen, und von dieſem Standpunkte aus ſeine eigenen Willensacte objectiv zu betrachten. Es handelt ſich hier um das alte Problem, wie die menſchliche Freiheit neben dem Geſetz der urſächlichen Verkettung, welches ein Naturgeſetz iſt, aufrecht erhalten werden könne.

Mein Verſuch, dieſes Problem zu löſen, iſt nicht gebilligt worden. Die Recenſion nennt ihn zwar „geiſtreich und neu“, aber nur, um ihn deſto entſchiedener zu verwerfen. Das Neue

verſchafft ſich bekanntermaßen nur langſam und mit Schwierigkeit Eingang, dieſe Erfahrung dürfte auch mir zur Seite ſtehen, jedoch nur dann, wenn es gegen alle Angriffe ausreichend vertheidigt werden kann, und in ſich ſelbſt keinen Widerſpruch enthält. In dem gegebenen Falle dürften dadurch wohl mißverſtändliche Auffaſſungen entſtanden ſeyn, daß ich nicht ſorgfältig genug den einen und den andern Standpunkt der Betrachtung auseinander gehalten habe, was in der That auch den eigentlichen Kernpunkt aller Schwierigkeiten bildet.

Die Recenſion behauptet, ich ſey mit der von mir verſuchten Löſung des Problems zum Determinismus übergetreten (d. h. zu der Lehre, welche die Willensfreiheit zu Gunſten der Naturnothwendigkeit aufgiebt), ſuche aber gleichwohl die menſchliche Freiheit im Widerſpruch mit meinen Behauptungen aufrecht zu halten. Zur Unterſtützung dieſes Ausſpruchs wird unter andern folgender Satz aus meiner Schrift wörtlich angeführt: „Die freie Selbſtbeſtimmung des Menſchen wird dadurch gewahrt, daß man ſein Nichtwiſſen von dieſem cauſalen Zuſammenhange hervorhebt, wodurch ſeine Wahl und ſein Entſchluß unabhängig bleiben, während ſeine Willensbeſtimmung und ſeine That — — — der urſächlichen Verkettung unweigerlich anheimfallen.“ — Dieſer Satz bildet in meiner Schrift das Reſumé einer längeren Erörterung, und ſoll nichts anderes heißen, als daß „daſſelbe Ereigniß von dem einen Standpunkte aus betrachtet ein Act des freien Willens iſt, während es von dem andern Standpuncte geſehen der urſächlichen Verkettung anheimfällt.“

Ich weiß nicht aus welchem Grunde die drei wichtigſten Worte aus meinem Satze, welche überdies mit geſperrter Schrift gedruckt ſind, hier ausgelaſſen und durch Striche erſetzt worden ſind?! Der Nachſatz heißt nämlich vollſtändig „.... während ſeine Willensbeſtimmung und ſeine That, *als Naturereigniß betrachtet*, der urſächlichen Verkettung unweigerlich anheimfallen.“ Dieſe ausgelaſſenen Worte, ohne welche der Satz ganz widerſinnig ſeyn würde, weiſen aber gerade mit ausdrücklicher Betonung auf den doppelten Geſichtspunkt hin, welcher allein

nach meinem Ermeſſen das Problem zu löſen im Stande iſt, welcher aber leider in der Recenſion unbeachtet geblieben zu ſeyn ſcheint.

Um mich gegen Mißdeutungen zu ſichern, erkläre ich alſo wiederholt, daß ich die Freiheit des Willens in den ihr gezogenen Schranken für den höchſten Vorzug des Menſchen halte, und daß ich jede Theorie, die dieſe Thatſache im entfernteſten verdunkelt, verwerflich finde. Ganz anders geſtaltet ſich indeſſen die Sachlage, ſobald man mir zumuthet, den Menſchen oder den freien Willen des Menſchen als freie Urſache irgend einer Wirkung zu betrachten, welche in die Erſcheinung getreten iſt. Der Menſch iſt vermöge ſeines freien Willens ohne Zweifel das Subject ſeiner eigenen freien Willensacte, aber nicht die Urſache derjenigen Erſcheinung, welche durch ſeinen Willensact in's Leben getreten iſt. Die Urſache, welche die eben bezeichnete Erſcheinung bewirkte, iſt nicht der freie Wille, ſie iſt, wie dies leicht einzuſehen iſt, zwar in dem Vorgange, den wir als Act der freien Selbſtbeſtimmung bezeichneten, enthalten, iſt aber nicht ſelbſt der freie Wille. Jede Urſache enthält ſchon vollſtändig in ſich, was in der Wirkung zu Tage tritt. Das Sinken der Wärme z. B. iſt die Urſache, daß das Queckſilber ſich zuſammenzieht. Die Zuſammenziehung und Verdichtung des Queckſilbers iſt nichts anderes, als das Sinken der Wärme in dem Metall. Beides correſpondirt ſo genau, daß man ſogar das Queckſilber wegen dieſer Eigenſchaft als Wärmemeſſer gebraucht. So iſt es auch mit den Willensakten. Der freie Wille kann nicht Urſache irgend einer Wirkung ſeyn; denn er hat als ſolcher keinen beſtimmten Inhalt, er beſteht vorerſt nur in dem Vermögen, zwiſchen verſchiedenen Möglichkeiten eine Wahl zu treffen, er könnte alſo als freier Wille ſchlechthin oder als freie Urſache keine beſtimmten Wirkungen haben; denn was nicht ſchon in der Urſache in ganz poſitiver Weiſe enthalten iſt, kann auch nicht in der Wirkung zu Tage treten. Wenn aber der freie Wille ohne jede nähere Beſtimmung nicht Urſache jener Erſcheinung ſeyn kann, die wir als freien Willensact bezeichneten, ſo kann

es überhaupt, da ſich unſer Begriff der Freiheit auf die menſchliche Willensfreiheit ſtützt, keine freien Urſachen geben, und es wäre hiermit bewieſen, daß die Urſache derjenigen Wirkung, welche in Folge unſerer eigenen freien Wahl und Willensthätigkeit in die Erſcheinung getreten iſt, weder der freie Wille, noch überhaupt eine freie Urſache geweſen ſeyn könne, ſondern vielmehr eine ſolche Urſache, welche der nothwendigen urſächlichen Verkettung eingereiht wäre. Daß dieſelbe nirgends anders, als in dem Inhalt des Willens zu finden iſt, wurde bereits angedeutet. Der Wille iſt, abgeſehen von einer näheren Beſtimmung, eine Naturkraft; dies iſt uns bereitwillig zugegeben worden. Damit irgend ein Act durch den Willen hervorgebracht werde, muß dieſe Kraft in Wirkſamkeit ſeyn, und zwar muß ſie auf irgend einen Gegenſtand, einen Zweck, gerichtet ſeyn, durch welchen ſie erſt einen Inhalt gewinnt. Es giebt nun die verſchiedenſten Anreizungen, Triebe, Impulſe, welche aus der Sinnenwelt herrühren, und der Willensthätigkeit durch das handelnde Subject zum Inhalt geſetzt werden. Ebenſo giebt es Impulſe, die der Menſch aus freiem Antrieb, wie man gewöhnlich zu ſagen pflegt, ſich ſelber ſetzt, und die er durch die Kraft ſeines Willens gegen alle ſogenannten natürlichen Triebe zu behaupten die Fähigkeit beſitzt. Unter allen dieſen Impulſen, ſowohl den der Sinnenwelt entſtammenden, als auch den aus der Vernunft und der verſtändigen Erwägung herrührenden, hat er die Wahl. So lange er wählt, handelt er noch nicht; ſobald er aber handelt, d. h. ſeine Willensthätigkeit ausübt, hat er aufgehört zu wählen, und der gefaßte Entſchluß hat für das Eine oder das Andere entſchieden, welches dadurch ausſchließlicher Inhalt ſeines Willens geworden iſt. Iſt der Antrieb ſeiner Natur nach ſtark genug, ſo reißt er gewiſſermaßen den Willen mit ſich fort, iſt er aber ſchwach, ſo hat der Menſch das Vermögen, ihm die fehlende Triebkraft zu verleihen, indem er ſeinen Willen anſtrengt, und das Gewollte ſo zum ſtärkeren Impulſe macht. In jedem Falle gelangt erſt dann der Entſchluß zur Ausführung, wenn ein gewiſſes Maaß von Triebkraft in ihm enthalten iſt, und die

That ist dann die nothwendige Wirkung desjenigen Willensinhalts, welchem unter den vorschwebenden möglichen Handlungen die größte Triebkraft innewohnt.

Es ist hiernach einleuchtend, daß nicht der freie Wille, nicht eine freie Ursache, sondern ein ganz bestimmter Willensinhalt Ursache der Erscheinung oder Wirkung seyn müsse, welche man auch als Willensact bezeichnet. Die Wahl und die Willensbestimmung ist mit der Ursache jener Erscheinung durchaus nicht zu verwechseln; denn erst nachdem gewählt worden ist, ergiebt es sich, daß der Wille diesen oder jenen Inhalt erhalten hat. Und dieser Inhalt ist ein ganz bestimmter, der durch die ihm verliehene Triebkraft die ganz bestimmte Ursache einer nothwendigen Wirkung geworden ist, und als solche wiederum von Bedingungen abhängig ist, die nicht in der Gewalt des Willens stehn.

Ich setze den Fall, um die Sache an einem Beispiel klar zu machen, ich habe mir mühsam das erforderliche Geld erspart, um einen neuen Rock zu kaufen, da der alte nächstens auseinanderfallen wird. Ich gehe zum Kleiderhändler, wo ich eine reiche Auswahl finde. Ich wähle indessen keins dieser dargebotenen Kleidungsstücke, sondern schenke das ersparte Geld einem Armen, der unterdessen in die Thüre getreten ist, und mir glaubhaft darlegt, daß er im Begriffe stehe, im grenzenlosesten Elend unterzugehen. — Ich habe hier den anfangs schwächeren Impuls in Folge einer Ueberlegung zum stärkeren Impuls gemacht, indem ich meine Willenskraft anstrengte. Und es muß dabei hervorgehoben werden, daß nicht die Verstärkung meiner Willenskraft, sondern die Absicht, das Elend zu mindern, als Inhalt meines so verstärkten Willens, die Ursache meiner That gewesen ist*). Was nun aber weiter für Ursachen und Bedingungen

*) So wie ich das Vermögen habe, den Willen, der, wie gesagt, eine Naturkraft ist, zu gebrauchen, so habe ich auch das Vermögen, diese Naturkraft zu steigern, d. h. ich kann meinem Willen eine stärkere Kraft verleihen, ein Vorgang, den wir auch bei Thieren, wenigstens als Analogie, beobachten können. Hier in dem angeführten Beispiel ist ganz besonders hervorzuheben,

vorherrschend waren, durch welche nothwendig diese Absicht zum stärksten Impuls meines Willens werden mußte, dies bleibt für mein Bewußtseyn größtentheils dunkel. Es mögen dazu Naturell, Erziehung, Charakterbildung, Zeit und Umstände, besondere Disposition u. s. w. mitgewirkt haben, kurz mein Entschluß war ohne allen Zweifel durch eine unberechenbare Zahl von Umständen und Verhältnissen bedingt, welche in diesem Augenblick zusammentrafen, um auf mich bestimmend einzuwirken und so die That zu verursachen. Eine halbe Stunde später hätte ich vielleicht anders gehandelt. Die Ursachen der Ursachen u. s. w. blieben dabei großentheils dunkel; denn die Tiefen meiner Seele sind auch für mich ein räthselhafter Abgrund, ebenso wie die geheimen Ursachen der Weltbegebenheiten, die ich wahrnehme. Weil ich aber diese Ursachen selbst nicht kenne, oder doch nur sehr wenige von ihnen, so bin ich gezwungen zu wählen und zu jedem Entschluß mich selbst zu bestimmen. Ich würde nicht wählen, wenn ich diese innersten Gründe meiner physischen und geistigen Natur so kennte, daß mir das Zusammenwirken dieser verborgenen Ursachen, welche den entscheidenden Impuls hervorriefen, klar wie ein Rechenexempel vor Augen läge. Daß ich aber wähle, beweist, daß ich im Augenblicke des Entschlusses diese in der Tiefe verborgenen Ursachen theils nur dunkel ahne, theils gar nicht kenne, und also mich entschließe ohne zu wissen, welcher Impuls am stärksten und entscheidendsten auf das Resultat meiner Wahl gewirkt hat.

Es wird nun wohl nicht mehr so befremdlich erscheinen, wenn ich in meiner Schrift sagte: Man könne, bevor man zur

---

daß das Vermögen, den Willen zu verstärken, nicht mit der Freiheit der Entschließung verwechselt werden darf. Ich erhob den schwächeren Impuls durch Anstrengung meiner Willenskraft zum stärkeren, *nicht weil ich die Freiheit hatte, so oder anders zu handeln*, sondern weil ich einsah, daß es Gott wohlgefälliger seyn werde, das Geld dem Armen zu geben. Dieser Beweggrund ist also *die Ursache* meiner Willensanstrengung, letztere dagegen *die Ursache*, daß der so verstärkte Impuls meinen Entschluß hervorbrachte. Ueberall ist also nicht der freie Wille die Ursache, sondern eine Verkettung von mannichfaltig combinirten Vorbedingungen.

That geschritten sey, selbst nicht wissen, welcher Impuls bestimmend auf die Entscheidung einwirken, und also der stärkste seyn werde. — Diese Aeußerung, an welcher die Recension so viel Anstoß nimmt, dürfte nach dem Vorhergehenden eine sehr einfache Erklärung finden. Denn ob ein Beweggrund, den wir bei unsrer Selbstkenntniß für den stärksten halten, im Momente der That der stärkste und entscheidendste bleiben wird, hängt manchmal von dem Dazwischentreten scheinbar geringfügiger Umstände ab, welche abändernd auf den Entschluß einwirken, manchmal sogar sind die Beweggründe gänzlich verdunkelt. Ich brauche kaum anzuführen, daß man unendlich oft aus Gewohnheit Willensbestimmungen trifft, ohne sich der entscheidenden Gründe, welche den Entschluß bestimmten, bewußt zu werden, oder daß man in der Leidenschaft nicht weiß, warum man so handelte; aber ich möchte darauf hinweisen, wie viele Märtyrer und Ketzer für ihren Glauben sterben wollten, und als es zum Aeußersten kam, dennoch alles widerriefen und ihre Ueberzeugung verleugneten, weil im entscheidenden Moment der Trieb der Lebenserhaltung der mächtigere war.

Dies war nun auch in der so verhängnißvoll gedeuteten Stelle meiner Schrift der eigentliche Sinn, daß (bei übrigens unverkümmerter Aufrechthaltung der Willensfreiheit) der Handelnde selbst bis zum Momente der Ausführung nicht mit Sicherheit wissen könne, welcher Impuls bestimmend auf seine That einwirken werde; daß er dies jedenfalls der Zeit nach nicht vorherwissen könne, und selbst nach vollbrachter That bei weitem nicht alle die Ursachen durchschauen könne, durch welche gerade dieser Impuls der stärkste und entscheidendste werden mußte; daß also niemand die Ursachen der Ursachen weder seiner eigenen Handlungen noch der Handlungen Anderer angeben könne.

Wenn dies nun kein Mensch vermag, so werden wir hingegen mit Bestimmtheit annehmen müssen, daß der Gott der Allwissenheit, der jede Regung im verborgensten Innern des Menschen kennen muß, und weiß, welche Umstände zusammentreffen werden, um einen Beweggrund zum entscheidenden zu machen,

wenn der Moment der Selbstbestimmung und Entscheidung gekommen seyn wird, — in jedem einzelnen Falle vorherwissen wird, wie sich der Mensch entscheiden wird. Wir werden also mit Sicherheit annehmen können, daß vom Standpunkte der Allwissenheit aus die Handlungen der vernünftigen Wesen in ihrer nothwendigen ursächlichen Verkettung geschaut werden; während von unserm menschlichen Standpunkte gesehen diese Verkettung verborgen bleibt, und nur die freie Wahl und Willensbestimmung als Ursachen unserer Handlungen hervortreten.

Dies ist, wie ich zu zeigen bemüht war, das Ergebniß der Betrachtung vom doppelten Standpunkte aus. Die Freiheit bewegt sich thatsächlich neben der Verkettung der Erscheinungen einher, ohne daß sie das Naturgesetz beeinträchtigte. Der Mensch sieht und begreift seine That immer nur als eine freie, er ahnt indessen, daß sie als Ereigniß der Erscheinungswelt Wirkung einer aufsteigenden Reihe von Ursachen seyn müsse, die ihm zum größten Theil verborgen sind. Wäre dem nicht so, und wäre Gottes Allwissenheit in Bezug auf die zukünftigen freien Handlungen der Vernunftwesen eine beschränkte, so würde der Mensch abändernd in den Weltplan eingreifen und die Harmonie des Weltlaufs zerstören können. Es erscheint daher empfehlungswerth, diese Erklärungsweise nicht so rasch als unbrauchbar zu verwerfen, da mir wenigstens eine andere Lösung des Problems, die so viele Vorzüge vereinigte, nicht bekannt ist.

Auch scheint mir der Vorwurf, meine Anschauungsweise führe zum Fatalismus, durchaus nicht zutreffend zu seyn. Es kann in der That niemand in seinen freien Entschließungen irre machen, wenn man ihn darauf aufmerksam macht, daß ein über uns und in uns waltendes höchstes Wesen wissen müsse, noch ehe er sich entschlossen hat, wie er handeln werde; denn er ist deswegen doch der Mühe nicht überhoben, sich nach vernünftiger Wahl und Erwägung der Sachlage zu entscheiden, da ihm nur die verschiedenen Möglichkeiten seines Handelns vorschweben, seine zukünftige That ihm bis dahin aber noch unbekannt ist. Außerdem spricht die sittliche Forderung vernehmlich in unserm In-

nern, ſie kann nicht überſehen werden. Und ſollte jemand ſo thöricht ſeyn zu ſagen: Gott weiß doch alles vorher, was ich thun werde, ich will daher die Hände in den Schooß legen und das Unvermeidliche erwarten, — ſo würde es ihm durch bittere Erfahrungen bald klar werden, daß die Welt vermöge der in ihr ſtattfindenden Wechſelwirkung der mannichfaltigſten Kräfte jeden Sterblichen zwingt, in jedem Augenblicke der an ihn herantretenden Nöthigung zur Selbſtbeſtimmung gewärtig zu ſeyn. Nicht das Bewußtſeyn, daß Gott alles vorher weiß, was geſchehen wird, alſo auch, was ich aus freier Wahl beſchließen werde zu thun, — macht den Menſchen zum Fataliſten; ſondern die Verfälſchung ethiſcher Grundſätze, durch welche ganze Zeitalter irre geleitet worden ſind. Wie ſollte die moraliſche Verantwortung dadurch beeinträchtigt werden, daß wir ein Vorherwiſſen Gottes annehmen? — Sagte doch Jeſus mit einer an göttliche Allwiſſenheit grenzenden Sehergabe dem Judas Iſcharioth voraus, welche That er begehen werde. Dieſer wußte auch recht wohl, daß Jeſus richtig vorausgeſehen hatte, wie es kommen werde. Allein ich habe nicht gehört, daß die Verirrung des Jüngers deshalb von irgend jemandem gelinder beurtheilt worden wäre. Judas wenigſtens ſcheint nicht der Anſicht geweſen zu ſeyn, daß ſeine That wegen dieſes Vorherwiſſens entſchuldbar geworden ſey, ſondern er ging hin in der Verzweiflung ſeines Herzens und hängte ſich auf.

Ich komme nun zu dem dritten Punkt meiner Schrift, nämlich zu dem Nachweis, daß es nach den vorhergegangenen Erörterungen unabweislich ſeyn dürfte, Geiſt und Seele zwar als innig vereint, aber doch als geſonderte neben einander ſtehende Factoren des geiſtigen Lebensproceſſes zu betrachten. Dieſe Ausführung, durch welche das Hauptergebniß der ganzen Schrift begründet werden ſollte, hat eine unerwartet günſtige Beurtheilung erfahren, und wenn auch meine daraus abgeleiteten Folgerungen nicht ganz ſo überzeugend befunden worden ſind, ſo kann dies für mich keine Veranlaſſung ſeyn, die entgegenſtehenden Bedenken hier ausführlich zu erörtern. Ich werde nur einige

kurze Bemerkungen zum Schluſſe hinzuzufügen haben, welche ſich auf den Einwurf beziehen, daß eine ſolche ſcharfe Trennung nicht nöthig erſcheine, und eine Scheidung in das menſchliche Weſen einführe, welche die Einheit deſſelben zerſtöre, indem ſie das natürlich Geeinte künſtlich auseinanderreiße, ohne den Nachweis zu liefern, wie nun Geiſt und Seele in ihrer Sonderſtellung dennoch vermöchten in lebendige Wechſelwirkung zu einander zu treten.

Die Gefahr, durch geſonderte Betrachtung dieſer beiden Gewalten im Menſchen eine zerſtörende Spaltung ſeines einigen Weſens hervorzubringen, dürfte nicht groß ſeyn, da die jedermann geläufige Trennung von Leib und Seele, welche ebenfalls eine ſolche Sonderſtellung in unſere Vorſtellungsweiſe einführt, meines Wiſſens dieſes traurige Reſultat noch nicht zur Folge gehabt hat, obgleich die einmal vollzogene Trennung des geiſtigen und des leiblichen Gebietes weit unvermittelter daſteht, als die Sonderung zweier Elemente, von welchen das eine der Geiſt, das andere die geiſtähnliche Seele iſt.

Daß ein verbindendes Mittelglied zwiſchen beiden von mir nicht nachgewieſen worden iſt, kann mir doch wohl kaum zum Vorwurf gemacht werden, da das letzte „Wie“ und „Warum“ von ſo vielen Erſcheinungen in dieſer Welt ſtets unentdeckt bleiben wird, obgleich ſie als genau beobachtete Thatſachen unzweifelhaft feſtſtehn. Die Hypotheſe eines geiſtigen Leibes, den ſich die Seele anbilden ſoll, um die Wechſelwirkung zwiſchen Geiſtigem und Stofflichem zu vermitteln, iſt zwar als Vermuthung nicht zu verwerfen, allein die Einſicht in den wirklich ſtattfindenden Proceß dieſes geiſt-leiblichen Verkehrs dürfte damit nicht im Mindeſten gefördert ſeyn.

Vergeblich ſuche ich in Ulrici's Werk darüber Aufſchluß, wie er ſich das Verhältniß der ſeeliſchen Sphäre zur geiſtigen denkt. Ich ſtimme mit ihm vollkommen überein, wenn er in allen Vorgängen der Natur das Eingreifen einer göttlichen Kraft als mitwirkend anſieht. Auch kann ich mich nur damit einverſtanden erklären, daß er in allen Organismen, außer dem Zuſammenwirken chemiſcher und phyſikaliſcher Kräfte, das Vorhan-

denſeyn einer beſondern Lebenskraft annimmt. Allein bei der Beſchreibung des Erwachens des Selbſtbewußtſeyns vermiſſe ich die genaue Angabe, was zu den Functionen der individuellen, ſelbſtbewußten Seele, und was zu den Verrichtungen der „pſychiſchen Kraft" gehört, mit welchem Namen ein ſchöpferiſches, formgeſtaltendes, vernünftig wirkendes Agens bezeichnet wird, welches als Gotteskraft in allen Creaturen wirkſam iſt.

„Es iſt endlich nur denkbar (ſagt er in „Gott und Natur" S. 413) unter der Vorausſetzung, daß die pſychiſche Kraft, welche unter Mitwirkung der Lebenskraft und unter zweckmäßiger Benutzung der gegebenen Umſtände und Bedingungen, den Organismus dergeſtalt aufbaut und gliedert, daß Empfindung und freie Bewegung und weiter Perception, Bewußtſeyn und Selbſtbewußtſeyn möglich werden, bei dieſer ihrer Thätigkeit entweder von einer mit Bewußtſeyn waltenden, höheren Kraft geleitet, oder von einer ſolchen Kraft urſprünglich als ſelbſtthätiges Medium der Ausführung ihrer Intentionen geſetzt und beſtimmt ſey. Denn jedes zweckmäßige Wirken und Geſchehen kann, wie gezeigt, in letzter Inſtanz nur von einer mit Bewußtſeyn wirkenden Thätigkeit ausgehn..... Denn wie eine blinde, bewußtloſe Zweckthätigkeit eine contradictio in adjecto iſt, ſo iſt die Entſtehung des Bewußtſeyns durch das bloße Zuſammenwirken mannichfaltiger Atome ein gleicher, undenkbarer Widerſpruch." —

Wenn nun die „pſychiſche Kraft", welche, nach der uns vorliegenden, näheren Bezeichnung, entweder von einer mit Bewußtſeyn waltenden höheren Kraft geleitet wird, oder von einer ſolchen Kraft urſprünglich als ſelbſtthätiges Medium der Ausführung ihrer Intentionen geſetzt und beſtimmt iſt (was ziemlich auf daſſelbe hinausliefe), unter andern Vermögen des Menſchen auch das Bewußtſeyn ſchafft und in's Daſeyn ruft; ſo kann doch die nun entſtandene, mit Selbſtbewußtſeyn denkende und handelnde, alſo ſelbſtſtändige Kraft, welche nichts anderes, als die individuelle menſchliche Seele iſt, nicht identiſch mit jener „pſychiſchen Kraft" ſeyn, obgleich ſie jener, der „pſychiſchen Kraft",

ihre Entstehung und ihre Fortdauer höchst wahrscheinlich verdankt. Denn die Seele, als Einheit des Selbstbewußtseyns, übt wissentlich keinen Einfluß auf den Blutumlauf, auf den Athmungsproceß, auf die Formgestaltung des Organismus, ebenso wenig auf die Empfindung, auf das Vermögen sinnlicher Wahrnehmung u. s. w.; sondern dies Alles muß, weil es ein zweckmäßiges Wirken und Geschehen ist, in letzter Instanz von einer mit Bewußtseyn wirkenden Thätigkeit ausgehen, welche daher als geistige Kraft der selbstbewußten Seele hülfreich zur Seite steht und mit ihr innig zusammenhängt.

Für den Satz, daß der Seele eine innig verbundene, aber dennoch unterscheidbare geistige Kraft zur Seite stehen müsse, also für die Nothwendigkeit der Dreitheilung, ließen sich außer den oben ausgeführten Gründen noch eine große Anzahl aufführen, ich will indeß nur noch schließlich auf den wichtigsten schon in meiner Schrift hervorgehobenen Grund hinweisen, daß nämlich ohne diese Mittelstellung der Seele zwischen Geist und Körper die sittliche Freiheit auf sehr schwachen, kaum haltbaren Grundlagen ruhen dürfte. Ein Umstand, der doch nicht übersehen werden sollte. Ich will gern zugeben, daß die von mir versuchte Eintheilung des menschlichen Wesens für die jetzt herrschende anthropologische Anschauungsweise etwas Befremdliches hat; allein ich bin ebenso überzeugt, daß es mehr einen Streit um Worte gilt, und daß dabei die Schwierigkeit, sich von gewohnten Vorstellungsweisen über Dinge, die eigentlich niemand wissen kann, loszumachen, eine große Rolle spielt.

Nachschrift

von

H. Ulrici.

Die vorstehende Abhandlung erfüllt zwar ihren Zweck, die Ideen des Hrn. Verf. und die Ergebnisse seiner Forschung klarer an's Licht zu stellen; und mit Vergnügen habe ich danach mein Urtheil über dieselben berichtigt. Allein die Hauptsache, um

die es sich handelte, die Frage nach der menschlichen Freiheit, bleibt, wie mich dünkt, trotz der nähern Aufklärung, die sie gewinnt, auf demselben Standpunkt stehen, auf welchen sie der Hr. Verf. in seiner Schrift: „Ein Ergebniß aus der Kritik der Kantischen Freiheitslehre", gestellt hat und von welchem aus ich sie in meiner Recension auffaßte. Der Hr. Verf. behauptet, die menschliche Freiheit sey von einem doppelten Gesichtspunkt aus zu betrachten, 1) vom Standpunkt des menschlichen Bewußtseyns, und 2) vom Standpunkt der Natur und des Naturverlaufs, in welchen die menschlichen Thaten sich einreihen müssen, wenn es überhaupt ein menschliches Handeln geben solle. Das ist vollkommen richtig, und von diesem doppelten Gesichtspunkt aus ist daher auch stets die Frage erörtert worden. Allein zunächst involvirt der Begriff einer „freien Ursache" keineswegs einen Widerspruch, sobald man darunter eine (bedingte) Kraft versteht, welche auf einen gegebenen Impuls nicht unmittelbar in Thätigkeit übergehen muß, sondern dem Impulse folgen, aber auch nicht folgen und resp. zwischen verschiedenen Impulsen ihrer Thätigkeit wählen kann, womit sie den Impuls zu einem Motive ihres Handelns selbst macht und ihrem Thun einen bestimmten Inhalt (Zweck) selbst giebt. Eine solche Kraft ist der selbstbewußte, mit Ueberlegung handelnde menschliche Wille, wenigstens nach den allgemein anerkannten Aussagen unsers eigenen Bewußtseyns über den Proceß, durch den unsre freien Willensentschlüsse zu Stande kommen. Sodann aber 2) kommt der Herr Verf. doch auch hier wiederum zu dem Resultate: subjectiv für uns und unser Bewußtseyn besteht die Freiheit; objectiv, an sich besteht sie nicht. Denn wir halten uns nach ihm nur für frei, weil wir die Motive, die unser Wollen und Handeln bestimmen, nicht kennen. Das ist im Wesentlichen dieselbe Lösung des Problems, zu welcher der Determinismus meist gelangt ist. Der Hr. Verf. scheint nur zu meinen, daß wir uns bei diesem Gegensatze nicht nur zu beruhigen haben, sondern daß wir auch, weil eben subjectiv nach dem Zeugniß unsres Bewußtseyns frei, nicht berechtigt seyen, die Existenz der menschlichen Freiheit zu leugnen. Das

ist der Punkt, in welchem ich dem Hrn. Verf. nicht beistimmen kann. Denn wenn wir einmal erkannt haben, daß objectiv gegenüber dem Naturverlauf in seiner schlechthinnigen Nothwendigkeit — die indeß nach meiner Ansicht nur eine unbewiesene Voraussetzung ist, — ein freies menschliches Wollen und Handeln unmöglich ist, so geräth damit nothwendig unser Bewußtseyn in innern Zwiespalt, indem ja diese Erkenntniß ebenfalls Inhalt unsres Bewußtseyns wird und dem Bewußtseyn der Freiheit diametral widerspricht. Läßt sich dieser Zwiespalt nicht lösen, — und er erscheint unlösbar, weil er einen reinen Widerspruch involvirt, — so können wir m. E. nicht umhin, uns auf die eine oder die andre der entgegengesetzten Seiten zu stellen. Und da wir zugleich erkennen, daß unser Bewußtseyn der Freiheit nur auf unsrer Unwissenheit über die unsern Willen bestimmenden Ursachen, d. h. auf der Natur unsres Erkenntnißvermögens und seiner Beschränktheit beruht, so können wir weiter nicht umhin, die Annahme eines freien Wollens und Handelns für eine Täuschung des Bewußtseyns zu erklären, die wir zwar nicht vermeiden können, die aber nichtsdestoweniger eine Täuschung bleibt und als bloße Täuschung mit demselben Rechte zu bezeichnen ist, mit dem wir es eine Täuschung unserer Sinne nennen, wenn uns die entfernten Gegenstände kleiner erscheinen als sie sind oder eine buntbemalte Scheibe bei rascher Drehung grauweiß zu seyn scheint. Indem wir aber eine solche Täuschung des Bewußtseyns annehmen, leugnen wir die Existenz der menschlichen Freiheit, und werden demnach auch alle mit dieser Läugnung implicite gesetzten Consequenzen annehmen und anerkennen müssen. —

Ob nicht auch von Gott Freiheit des Willens und Wirkens zu prädiciren sey, ist m. E. durch die scharfsinnigen Einwürfe des Hrn. Verf. gegen die göttliche Freiheit noch nicht entschieden, sondern hängt von der Beantwortung der metaphysischen Vorfrage ab, ob wir nicht genöthigt seyen anzunehmen, daß auch das Wesen Gottes durch seine Selbstbestimmung bedingt und bestimmt sey, und daß mithin nicht das Wesen, sondern der

Wille Gottes in ſeiner abſoluten Spontaneität — welche die Möglichkeit ſich ſo oder anders zu entſcheiden involvirt — der abſolut letzte Grund alles Seyns und Weſens ſey. —

Recenſionen.

Die Philoſophie als Lebenskunſt mit Beziehung auf: „Das Geheimniß der Lebenskunſt.“ Ein Wanderbuch für alle Freunde des Nachdenkens und der Erhebung. Von Alexander Jung. 2 Theile. Leipzig, F. A. Brockhaus. 1858.

Im Alterthum galt die Philoſophie nicht nur für eine Lebenswiſſenſchaft, ſondern auch für eine Lebenskunſt, und die Philoſophen der verſchiedenen Schulen maßen die Wahrheit ihrer Syſteme nicht nur an der Schärfe der Gründe, wodurch ſie ſich dem Verſtande bewährten, ſondern auch an der Fruchtbarkeit der Wirkungen, womit ſie in das Gemüth und das praktiſche Leben erwärmend, ordnend und höher bildend eindrangen. In dieſem Sinne faßt Alexander Jung die Philoſophie im Princip des Idealismus als Leitſtern des praktiſchen Lebens auf, mit minderer Beachtung ihrer wiſſenſchaftlichen Seite.

In der Regel beſchränken wir heut zu Tage den Begriff der Philoſophie auf den demonſtrativen Theil der Wiſſenſchaft, und ſchließen dabei alle praktiſchen Verſuche auf dem Gebiete der Lebenskunſt, alle den Willen erfaſſende Beſtrebungen von religiöſer, moraliſcher, äſthetiſcher, diätetiſcher, ökonomiſcher oder ſocialer Natur davon aus, dieſelben ſogleich an die einzelnen officiellen Lebensfächer der Politik, Theologie oder Medicin überweiſend.

Dieſe Sitte hat das für ſich, daß nun alles Philoſophiren ſich immer ſogleich auf die ganze Schärfe der ſtreitigen Punkte wirft, welche mit reiner Vernunft erreichbar ſind, und wegen dieſer ſchärferen Concentration des Philoſophirens mit einer Genauigkeit unterſucht werden, an welche das Alterthum nicht reichte. Sie hat aber zugleich auch Nachtheile im Gefolge, von denen das Alterthum frei blieb.

Sobald die dem Idealisten unvermeidliche Forderung gestellt wird, daß nicht nur die Richtschnur, sondern auch die Triebfeder des Thuns aus der Vernunft selbst geschöpft werde, so erscheint hierzu ein bloß kritisches und theoretisches Verfahren der Philosophie nicht zureichend. Denn Erkennen des Guten ist noch nicht Wollen desselben, Kritik des Gesetzes ist noch nicht Trieb zur Vollbringung desselben. Soll die Vernunft Triebfeder des Handelns werden, so muß auch von ihr selbst eine Stärkung des Willens, eine Befeuerung desselben zur Vollziehung des Gesetzes ausgehen. Hier läßt uns die Philosophie als bloße Wissenschaft im Stich. Sie fordert eine Beherrschung der Leidenschaft, aber giebt uns für die Fälle, wo dieselbe unmöglich erscheint, keine Hülfe. Sie fordert den Muth der Autonomie, aber Mittel, die Klarheit und Heiterkeit der Stimmung zu bewahren, ohne welche jener nicht haltbar ist, reicht sie nicht dar. Sie setzt sich also in die schlimme Lage, unmögliche Forderungen zu machen, oder wenigstens Forderungen, deren Ausführbarkeit in Zweifel gezogen werden kann, und nicht in unsere eigene Hand gegeben ist.

Daher kann sich die praktische Philosophie nur vollenden, wenn zur Kritik der praktischen Vernunft eine Lebenskunst tritt, eine Kunst der Nährung und Stärkung der Triebfedern reiner Vernunft zur Ausbildung der Zuversicht, daß wir auch wirklich das ausführen können, was wir wollen, und zur Begründung der wirklichen Herrschaft über unser inneres Leben.

Soll die Autonomie der Vernunft als nie erschlaffende Triebfeder in Thätigkeit erhalten werden, so darf niemals Ermattung, Lebensekel, Langeweile, Blasirtheit, Hypochondrie in die Seele ziehen. Denn sobald diese Dämonen sich des inneren Menschen bemeistern, wirkt jene Triebfeder nur mühsam und durch Hindernisse gedrückt, nicht mehr in ihrer Frische und Energie. Wir dürfen diese Dämonen, in so fern als ihre Macht mit dem Alter und den widrigen Lebenserfahrungen zuzunehmen pflegt, auch als die Gewalten bezeichnen, welche die Seele inwendig altern machen. Dann stellt sich die Aufgabe der Lebens-

kunst so: Wie erhält sich die Seele jung? Wo fließen die unversieglichen Quellen, aus denen sie ihre Jugend, die sich selbst tragende und hebende Spannkraft ihrer Spontaneität ohne Aufhören schärfen kann?

Zunächst kommt hierbei auf eine Entscheidung zwischen Optimismus und Pessimismus Alles an. Die Seele darf nicht durch eine Lebensansicht niedergedrückt seyn, welche ihr alle Anstrengung zum Guten als vergeblich, als ein Schöpfen in ein durchlöchertes Faß darstellt; sie bedarf aber auch einer Lebensansicht, welche ihr die Abgründe der moralischen Verderbniß so tief zeigt, als sie wirlich sind und man sich häufig aus fader Weichlichkeit nicht gern eingestehen mag. Sogar der große Göthe war darin nicht groß, daß er gern die Augen verschloß gegen die bedenklichen Seiten unseres Zustandes, welche nicht zu sehen er doch viel zu scharfsichtig war. Wer sich hier bei der stärksten Anerkennung der Spontaneität, also beim stärksten inneren Optimismus, doch die wenigsten Illusionen machte, war Kant. Im Bunde mit der Erfahrung aller zeitherigen Lebensalter der Menschheit hat er einen wirklichen und positiven Hang zum Bösen im Menschengeschlechte anerkannt, und diese Anerkennung darf seinen Anhängern keineswegs dadurch verleidet werden, daß Schopenhauer diesen so genau abgewogenen Gedanken auf's neue in's völlig Rohe und Maßlose umschlagen ließ. Denn die größere Gefahr der Illusion liegt jedenfalls nicht auf der pessimistischen, sondern auf der optimistischen Seite, sobald man die Streitfrage nach den Thatsachen der Erfahrung erörtert.

Nicht aber auf wissenschaftlichem, sondern auf praktischem Felde ist es, wo der Streit zwischen Optimismus und Pessimismus sich auszukämpfen hat. Im bloß theoretischen Streite behält der Pessimismus immer ein solches Uebergewicht, wie es ihm doch in der That und Wahrheit keineswegs gebührt. Denn es besteht die moralische Forderung, daß die Welt im Schlamme ihres Pessimismus nicht versunken bleibe, und ein jeder, welcher sich zu dieser Sinnesart erhebt, wird in sich gewahr, daß sie es auch nicht zu thun braucht. Immer hat die Freude der erhöhe-

ten Willenskraft, welche der entſchloſſene Uebergang zur Sinnesart der aller Erfahrung vorangehenden Vernunft mit ſich bringt, auch die Ueberzeugung und Gewißheit im Geleite, daß innerhalb des Umkreiſes, wo dieſer Entſchluß oder, mit Kant zu reden, dieſe Revolution der Geſinnung vor ſich geht, auch die Macht des Peſſimismus nebſt ſeinen Begleitern, der Geſinnungsloſigkeit, der Verzweiflung am Heil und der aus beiden unvermeidlich entſpringenden Frivolität, gebrochen iſt, und an ihre Statt die entgegengeſetzten Mächte, nämlich Hoffnung, gute Zuverſicht, Lebensmuth und beſonders die mit nichts Anderem zu erſetzende kindliche Genußfähigkeit für die kleinen und unſchuldigen Freuden (die Veilchen, die immer noch am Lebenswege blühen, auch am dornenvollen) wie gute Engel in's Herz einkehren. Dieſer geiſtige Spielraum, innerhalb deſſen man darauf rechnen kann, daß die Triebfeder zum Guten niemals ermatte, daß Aufrichtigkeit, Wahrhaftigkeit, Dankbarkeit und Treue herrſche, daß die Dämonen des Truges, der Argliſt, der Mißverſtändniſſe, der Sophiſtik, des Parteihaders ihre Gewalt ohnmächtig einbüßen, wird in der Welt immer genau ſo groß ſeyn, als der Geiſt ſich in ſeinem eigenen Innern in die Geſinnung des Optimismus als in ein Leben in zwei Welten eingewöhnt, und es iſt kein unüberſteigliches Hinderniß vorhanden, warum dieſer inwendige Spielraum der reinen Vernunft ſich nicht durch die bloße Kraft der Ueberzeugung in immer weitere Kreiſe ſollte verbreiten können. Sanabilibus aegrotamus malis. Die Krankheit beſteht in einer muthloſen Unterordnung der Grundſätze reiner Vernunft unter die Grundſätze der bloßen Erfahrung. Und folglich iſt das vollkommen zureichende Heilmittel der Idealismus der Geſinnung.

Wer, wie Alexander Jung, die ſpeculative Wahrheit nicht wägt nach ihren theoretiſchen Gründen, ſondern lediglich nach ihrer moraliſchen Hebekraft, der kommt zuletzt immer eben ſo ſehr auf den Idealismus, als derjenige, welcher von theoretiſcher Seite die Wirklichkeit der Erfahrungswelt nach ihrem ſpeculativen Werthe ausmißt. Auf dem letzteren Wege wird der trans-

scendentale Idealismus als der des reinen Denkens, auf dem ersteren wird der praktische oder platonische Idealismus als der des Gemüths und Willens gewonnen. Was Jung als das Geheimniß der Lebenskunst bezeichnet, ist eben praktischer Idealismus oder Platonismus. Und seine Auseinandersetzungen sind insofern von einem beachtungswerthen Inhalt, als sie die Möglichkeit zeigen, den platonischen Idealismus als heilbringende Sinnesart auch noch heut zu Tage denen mit Kraft und Erfolg zu verkünden, denen es versagt ist, auf dem Wege der demonstrativen Vernunft ihn sich zu eigen zu machen.

Nicht als ob der Jung'schen Schrift als solcher eine Vollendung zuzuerkennen sey. Sie leidet in formeller Hinsicht vielerwärts an Weitschweifigkeit, an Unklarheit, an Geschrobenheit in Ausdruck und Manier. Doch vergißt dieses der empfängliche Leser gern über der Lebendigkeit und Frische, womit hier das große Thema angeschlagen wird, das sich gegenwärtig so vielfach in die des blassen Kritisirens müde Geisterwelt eindrängt, das Thema, welches jedesmal zu dritt an die Reihe kommt, nachdem Dogmatismus und Kriticismus sich ausgelebt haben, und welches lautet: Wie fange ich es an, daß ich ein wahrer Mensch werde? daß ich mich selbst in die Gewalt bekomme?

Das Geheimniß der Lebenskunst wird von Jung in die Aufgabe gesetzt, unausgesetzt Herr seiner Gedanken zu seyn (I, 158). Der Gedanke als solcher wird als eine Urthat Gottes in jeder menschlichen Seele beschrieben (I, 164). Er ist eine ewige Gestalt des Bewußtseyns, unmittelbar aus der schöpferischen Kraft Gottes hervorgegangen. Dies aber bezieht sich nur auf die ewigen Urgedanken. Es gehen mit der Gestaltenreihe dieser, welche das Ebenbild zwischen Gott und dem Menschen ausprägen und allein der wahren Wirklichkeit angehören, mit unentrinnbarer Consequenz gewisse Veränderungen vor. Daher entsprechen einige Gedanken dem Seynsollen, andere wieder nicht; ferner entstehen einige durch meinen Willen, andere wieder nicht. Der seynsollende und zugleich wirkliche Gedanke ist eine Urthat Gottes in der Seele. So wie Gott als Geist Herr ist der

ewigen Gedanken und ihrer Wirklichkeit, ſo ſoll der Menſch Herr werden durch dieſelben Gedanken über die Exiſtenz (I, 177). Die wahrhaften und ſeynſollenden Gedanken ſind die, welche uns anheimeln, daß wir meinen, ſolche Ineinsbildungen könnten nie erfunden werden, müßten immer ſchon dageweſen ſeyn; die Welt in ihrer Harmonie, Gott in ſeiner Seligkeit hätten nie beſtehen können, wenn jene Ideen und Gedanken mit ihren verklärten Leibern nicht immer ſchon vorhanden geweſen, von menſchlichen Künſtlern nur entdeckt und den Geſchlechtern aus den Regionen ihrer ewigen Heimath überliefert worden wären (I, 196). So fühlen wir bei den Meiſtern der Kirchenmuſik, dann auch bei Mozart, Beethoven, vor Bildern von Raphael, bei der Bibel, bei Shakeſpeare, dann bei Homer, bei der antiken Skulptur, bei den beiden größten unſerer vaterländiſchen Dichter. Göthe's Pandora iſt reich an ſolchen Stellen.

Es giebt aber auch nichtſeynſollende Gedanken (I, 198), Gedankenſcheuſale, welche als Gedanken zwar noch nicht das Böſe in der Urpotenz oder gar als That der Sünde ſind, wohl aber ſchon die Urväter und Urmütter menſchlicher Verbrechen, die ideelle Umkehr und Verwandlung der Herrlichkeit des Univerſums in die Häßlichkeit, Lüge und Bosheit des Diaboliſchen. Wenn es ein erborgtes, geraubtes Licht giebt, ſo iſt es das in ihren Gebieten leuchtende. Manche Maler haben mit Farben, die dem irdiſchen Elemente grober Sinnlichkeit entnommen waren, ſolches Licht, welches in die Subſtanz ewiger Schwärze getaucht iſt, darzuſtellen vermocht. Sonſt ſind günſtige Leiter für das infernale Gedankengebiet: einſame Moorgründe, Gefängniſſe, Verbrecherverhöre, Irrenhäuſer, Anatomieen u. ſ. w. (I, 203).

Es iſt die Phantaſie des Humoriſten, welche von der höchſten Höhe der Gedankenregion, von paradieſiſcher Klarheit durch die Dämonie und Myſtik bis in die abgründlichſte Tiefe des Infernalen hinunter reicht (I, 201). Denn der Gedankenkosmos in ſeiner Unendlichkeit wird, wie der äußerliche Kosmos, von einem nebelartigen, prächtig wunderbaren Gürtel durchzogen, der jenen Milchſtraßenſyſtemen zu entſprechen ſcheint, die an der

äußeren Veste prangen. Es ist ein Gürtel, der wie eine innerbergische Cyklopenwerkstätte in einer dunklen Gluth ewig auf- und abflammt. Dieser geheimnißvolle Gedankengürtel, der sich wie eine glorioſe, dann wieder schauerliche Andeskette der Unermeßlichkeit mit ihren Schneelichtfirnen ins Grenzenlose hinauserstreckt, reicht bald zur lichtesten Höhe hinauf, bald senkt er sich fast in die abgründlichste Tiefe hinunter (I, 190). Man darf sich jener dämonisch-mysteriösen Gegend des Gedankenkosmos, wie sie voller Dunkel und Untiefen ist, und stellenweise doch schon im Urfeuer glühet, nur mit äußerster Vorsicht nahen; aber die größten Menschen aller Zeiten und verschiedenster Functionen haben ihre schöpferischen Kräfte, ihre Begeisterungsflammen, wie einst Prometheus aus der Sonne, da hergeholt.

Wenn so viele unserer Mitmenschen erst dahin zu bringen wären, dem gehaltvollen Gedanken einen Reiz abzugewinnen, so würde man ihnen damit ein Glück zuführen, welches unabhängig von allem zufälligen Geschehen ihnen das höchste Wohlseyn bereitete, da sie doch bis dahin das Glück stets nur von dem Zufälligen her zu erwarten pflegten (I, 272). Hauptsächlich aber käme es darauf an, den Gedankenwerth in uns selbst zu erhöhen, auf daß wir *eines* Gedankens Herr würden, der die Macht hätte, uns im Gedanken für alle Realität zu entschädigen, da solcher Gedanke selbst die höchste Realität wäre, um mittelst solches Gedankens die Ueberlegenheit über andere Gedanken zu erhalten (I, 280).

Seine erste Einweihung in die idealistische Sinnesart schildert der Verfasser unter dem Bilde eines jugendlichen Spazierganges an der Hand eines munteren Kameraden durch einen üppigen und wilden Veilchengrund bei schwüler Luft und wolkenbehangenem Himmel nach einer Kapelle am festlichen Sonntag Morgen, wo er zum erstenmale einem katholischen Gottesdienste beiwohnte. Hier ging ihm zuerst mit Macht das Gefühl auf, wie das Himmlische mit dem Irdischen in einer wunderbar engen Durchdringung und Einheit sich befinde. Unter anderm sagt er (II, 22, 24): „Auch hatte ich an Unbefangenheit, das Hei-

tere mit dem Ernſten zu vereinen, von meinem Morgentraume und Führer unendlich gelernt, eine Vereinigung, die dem ſpaniſchen Katholicismus im hohen Grade eigen iſt. Als ich ſpäter mit der Sinnesart Spaniens und dem herrlichen Calderon bekannt wurde, begegnete mir im Grunde nichts Neues .... Dieſer unbändige und doch ſo kunſtvolle Humor, mit der innigſten Frömmigkeit im Bunde, dieſe anmuthige Vereinigung von Paſtorale und Religion, dieſes geſunde, lebensfrohe Zuſammengehen des Weltlichen mit dem Geiſtlichen, ich hatte es Alles bereits in jenem Veilchengrunde meiner Kindheit erlebt. — So hat mein Leben, im frühen Erfahren ſeiner Kindheit, einen violetten Grund von jenem Veilchengrunde erhalten, auf den ich nun meine weiteren Erfahrungen im Religiöſen und in der Lebenskunſt auftragen will. Lieben doch auch einige der alten Maler auf ihren Bildern allen Gegenſtänden einen violetten Hintergrund und Widerſchein zu geben, wie ihn die ſüdlichen Gegenden auch in der Wirklichkeit der Natur, beſonders am Morgen und am Abende, zu haben pflegen."

Die Einſamkeit, in welche ein nach Wahrheit und feſter Ueberzeugung Ringender und dadurch ſich den Beſtrebungen des Tages unvorſichtig Entfremdender leicht geräth, ſtellt er treffend dar im Gleichniſſe eines Schieferdeckers, welchen die ihn vergeſſenden Kameraden zur Abendzeit auf dem Thurme der Kirche allein zuſperrten, wo er nun die Nacht hindurch auf dem oberſten Dachrücken lehnte, in heißen Gebeten das eiſerne Kreuz umklammernd, während ſeine eigene Familie und die Nachbarn an verkehrten Orten und auf verkehrte Weiſe vergeblich nach ihm ſuchten (II, 42).

Unter den poetiſchen Andeutungen über die räthſelhaften Urſprünge der unſer Inneres anfriſchenden und jugendlich erhaltenden Gedanken zeichnet ſich folgende vor allen aus (II, 300): „Es giebt Gedanken, die wie geheimnißvolle Nebelſterne im Ocean des Univerſums dahinſchwimmen. An den Ufern dieſer ſchwimmenden Inſeln hört man ein liebliches Branden. Dann und wann klingt es und ſingt es, als wenn ein Ton in's Waſſer

fiele, als wenn eine unſichtbare Nymphe hier wohnte. Denn kein lebendiges Weſen ſieht man weit und breit. Muſik nur läßt ſich vernehmen. Dann aber wieder Alles ſo verſchwiegen, ſo träumeriſch ſtill. Jetzt wacht es wieder auf. In den Bäumen der Inſel lebt und webt ein Flüſtern. Es tropft von Wehmuth. Sonſt ereignet ſich nichts. Melancholie bis zum Verzweifeln, aber auch bis zum Entzücken.... Mozart und Beethoven führen auf dem Meere ihrer Töne eine Unzahl ſolcher Gedankeninſeln mit ſich."

Von einem Manne, welcher es in der Lebenskunſt zu etwas gebracht haben mochte, giebt er folgende Skizze (II, 341): „Es giebt treffliche, an Geiſt friſch gebliebene Greiſe, die es zur Meiſterſchaft des Lebens gebracht haben. Wodurch beweiſen ſie es? Sie ſtehen, wie man zu ſagen pflegt, mit einem Fuße bereits im Grabe. Sie haben alſo nicht auf viel Zukunft der Zeit nach zu rechnen, und doch pflegt der Menſch zumal durch Das erfreuet zu werden, was ihm noch bevorſteht. Dennoch ſind jene Greiſe voll Aufgeräumtheit, weil ſie es ahnen, nahe ſehen, daß die wahre Größe und Herrlichkeit der Welt erſt da beginnt, wo für den Materialismus das Nichts anfängt. In die wahre Größenlehre werden wir erſt mit dem Tode eingeweiht. Ich kannte in meiner Jugend einen Mathematiker. Der Mann war das Myſterium ſelbſt. Es markirte ſich in ihm eine wunderbare, wenn auch ſpröde Hoheit. Er lebte, ſeinen Studien ergeben, faſt nur in ſeinen Zimmern, deren Eingang ſtets verſchloſſen war. Ich begriff damals nicht, wie er, ungeachtet er nirgends mehr hinkam und keine ſonderliche Unterbrechung des Tageslaufs hatte, doch ſo voll innerſten Wohlſeyns, ja einer ganz eigenthümlichen Selbſtgenugſamkeit ſeyn könnte. Wenn ich dann hörte, er beſchäftige ſich mit der Unendlichkeitsrechnung, ſo wollte mir ein Licht aufgehen. Wo ich einem obiger Greiſe begegne, muß ich ſtets an meinen Mathematiker denken."

Zu den Symbolen der Lebenskunſt ſollen gehören Schnecke, Biene, Laternenträger und Schmetterling (II, 317). Unſere Auslegung dieſes Räthſels wäre dieſe: Im Geiſte zurückgezogen der

Schnecke gleich; im Staate betriebſam, wie die Biene; das Licht des guten Beiſpiels ſpendend gleich dem Laternenträger, durchbricht der Idealiſt dem Schmetterling gleich die Puppenhülle des Vorurtheils. Iſt dieſes der gemeinte Sinn, ſo ſind wir einverſtanden.

Wir können in demonſtrativer Rückſicht nicht wieder auf die platoniſche Theorie zurück, deren dogmatiſches Verfahren durch die kantiſchen Kritiken ſeine Widerlegung gefunden hat. Aber von ihrem durch Kant widerlegten Demonſtrationsverfahren wohl zu unterſcheiden iſt ihr durch Kant beſtätigtes Princip des Idealismus. Dieſer darf als eine wiſſenſchaftliche Richtung betrachtet werden, welche Plato für alle Zeiten eingeſchlagen hat. Seine demonſtrative Theorie hat Plato gelehrt; ſie war dem Untergange beſtimmt und iſt untergegangen wie jede einſeitige Lehre. Den Idealismus hingegen hat Plato gewollt, und dieſer Wille erſtreckt ſich in die Ewigkeit, weil ihn fortwährend alle diejenigen erfaſſen, welche den Idealismus auch wollen. Dieſer Wille gehört aber auch ewig und nothwendig der Zukunft der Menſchheit an, weil er in dem Begriffe des Geiſtes und ſeines moraliſchen Imperativs fußt, wie der Materialismus dem bloßen Felde der Erfahrung als des Produktes der Vergangenheit angehört. Der Materialismus iſt der unvordenklich alte, ſo alt als die Weltgeſchichte, und älter als ſie; der Idealismus der ewig junge und werdende. Der Materialismus kommt aus demſelben Grunde immer zu ſpät; ſein Reich, das Reich der Vergangenheit, iſt in ſtetem Abnehmen. Der Idealismus kommt eben daher immer zu früh, weil ſein Reich erſt der Zukunft gehört. Er muß daher zeitlebens ſich in die unvortheilhafte Angriffsſtellung ſetzen, während der Materialismus ſeine hiſtoriſch begründeten Rechte an die ſinnliche Menſchheit vor dem neuerungsſüchtigen Eindringling nur mit dem ruhigen Bewußtſeyn des feſtſtehenden Rechtsbodens von unvordenklichem Herkommen zu wahren hat. Nichtsdeſtoweniger darf der Idealismus ſich ſeines endlichen Sieges verſichert halten, und noch außerdem der Zuverſicht leben, an den Pforten des Grabes, wo ſich der Materia-

lismus mit dem todten Leichnam abgeſpeiſet ſieht, erſt recht die Fahne der in's Unabſehbare verjüngbaren ſpontanen Thatkraft entfalten zu dürfen.

Keine beſſere und reinere Formel giebt es für die Lebenskunſt des praktiſchen Idealismus, als die Worte aus dem Timaeus nach Cicero's ſchöner Uebertragung: Quid est, quod semper sit, neque ullum habeat ortum? et quod gignatur, nec unquam sit? Quorum alterum intelligentiâ et ratione comprehenditur, quod unum semper atque idem est. Alterum, quod affert opinionem per sensus, rationis expers. Quod totum opinabile est, id gignitur et interit, nec unquam esse vere potest.

Jena. E. Fortlage.

Zur Philoſophie. Drei Abhandlungen von Profeſſor Dr. S. F. Horn. Kiel. Ernſt Homann. 1862. 8. 110 S.

Die drei Abhandlungen, welche die vorliegende Schrift enthält, ſind urſprünglich Schulprogramme. Der Herr Verf. hat ſie aber von neuem zuſammen abdrucken laſſen, weil er ſie „für würdig hielt, vor einen größeren Kreis zu treten" als Schulprogramme zu finden pflegen. In der That verdienen dieſe Abhandlungen auch in einem größeren Kreiſe bekannt zu werden. Sie lehren uns einen Schulmann kennen — der Herr Verf. iſt Rector am Gymnaſium zu Kiel — der nicht nur mit der Philoſophie vertraut, ſondern auch in ihr ſelbſt fortzuarbeiten mit Erfolge beſtrebt iſt. Die erſte der vorliegenden Abhandlungen handelt: „Ueber das Beweiſen des Daſeyns Gottes", die zweite enthält einen „Verſuch einer ſpeculativen Entwickelung der immanenten Trinitätslehre", und die dritte führt den Titel: „Die begriffliche Entwickelung der Redetheile." Die erſten beiden Abhandlungen gehören der ſpeculativen Theologie an, die letztere aber der philoſophiſchen Grammatik. Wir geſtatten uns eine kurze Anzeige von dieſen Abhandlungen hier zu geben.

Die gewöhnlichen Beweiſe für das Daſeyn Gottes — das

kosmologische, teleologische, ontologische und moralische Argument — hält der Verf. für unzureichend, da das Seyn sich überhaupt nicht beweisen lasse, sondern nur unmittelbar erkannt werden könne. Man könne ebenso wenig das Seyn einer Außenwelt oder des Ichs beweisen, wie das Seyn Gottes. Des Seyns werden wir stets nur in unmittelbarer Erkenntniß gewiß. Der Fromme sey der Existenz Gottes unmittelbar gewiß. Ebenso werde man der Existenz der Materie in der äußeren Anschauung, und der Realität des Ichs in der inneren Wahrnehmung unmittelbar gewiß. Daher fides praecedit intellectum. Der Versuch das Seyn des einen vor dem anderen zu beweisen, führe stets zu dessen Negation, zu den einseitigen Lehren des Materialismus und des Idealismus, des Pantheismus und des Atheismus.

Der Herr Verf. bleibt aber doch in seiner Abhandlung auf diesem Standpunkt nicht stehen, sondern sucht ferner zu zeigen, daß mit dem Endlichen, welches in der inneren und äußeren Erfahrung gegeben ist, zugleich auch der Begriff des Unendlichen im Bewußtseyn gesetzt ist, da sie Correlata seyen. Wir sollen nur von dem einen auf das andere schließen können. Dies führt der Verf. auch noch weiter aus, in Beziehung auf die Ideale des Wahren und des Guten. Aus der endlichen Wahrheit im Menschen folge die absolute Wahrheit in Gott, und ebenso aus dem endlichen Guten im Menschen das absolute Gute in Gott. Ganz sinnreich leitet der Verf. hieraus auch die physischen und moralischen Eigenschaften Gottes ab.

In diesen Ausführungen gebraucht der Verf. nun aber selbst kosmologische Beweisarten. Wir schließen aus dem in der Erfahrung gegebenen Endlichen auf das Unendliche. Die Theorie des Verfs. über die Beweise für das Seyn finden wir daher nicht ganz einig mit sich. Seine Kritik der bekannten Beweise für das Daseyn Gottes beruht auf dem Satze, daß das Seyn überhaupt nicht bewiesen werden könne, sondern wir uns desselben nur in unmittelbarer Erkenntniß gewiß werden. In seinen eigenen Ausführungen gebraucht er aber doch selbst wieder

kosmologische Beweisarten. Diese scheinen denn doch daneben noch zulässig zu seyn, und würde also doch eine gewisse Wahrheit in den Argumenten für das Daseyn Gottes enthalten seyn. Es liegt darin ein Beweis, daß ein vollständiges Urtheil über die Beweise für das Daseyn Gottes auch eine vollständige Theorie über die Methoden des Erkennens voraussetzt, die freilich in dem engen Raume eines Schulprogramms sich nicht geben läßt.

Die zweite Abhandlung, der Versuch einer speculativen Entwickelung der immanenten Trinitätslehre, hat schon bei ihrem ersten Erscheinen im J. 1839 von Dorner und Erdner eine günstige Beurtheilung gefunden. Wir beschränken uns hier auf eine kurze Angabe ihres Inhaltes. Seine eigene Construktion der immanenten Trinität gründet der Verf. auf den Begriff der Liebe. Ihr geht eine scharfsinnige dialektische Kritik früherer Versuche einer Construktion des Gottesbegriffes sowohl im Deismus und Pantheismus, bei Schelling-Hegel und bei Lessing, wie im Tritheismus vorher. Zu Grunde liegt dieser Darstellung eine Entwickelung der Begriffe des Geistes, der Persönlichkeit und der Liebe. Auf diesen Begriffsbestimmungen beruht sowohl die Kritik als die eigene Construktion des Verfs. Der Deismus und Pantheismus gelangen zu keiner Versöhnung, sondern nur zu einer Annäherung in's Unendliche, die ihr Ziel nie erreicht. Auch bei Schelling, indem er in Gott einen doppelten Factor, den des Grundes und den der Liebe setzt, bleibe ein unendlicher Processus, da in's Unendliche der Wille der Liebe den des Grundes überwinden müsse. Derselbe unendliche Prozeß finde sich auch bei Hegel, indem nach der Intention seines Systems Gott immerfort zum Bewußtseyn komme, aber nie völlig dazu gelange. In der Auffassung, die Lessing von dem Wesen Gottes gegeben, findet er mit Recht einen bedeutenden Fortschritt, der über diese Vorstellungsarten hinaus geht. Das Mangelhafte daran bestehe aber darin, daß die Unterschiede in der Gottheit nur modalistisch bleiben. Diese Auffassung werde einseitig überschritten im Tritheismus, wodurch die Einheit des göttlichen

Weſens aufgehoben werde. Die Verbindung der letzten beiden Vorſtellungsarten findet ſich erſt, wenn Gott als die Liebe aufgefaßt werde, wodurch erſt die Trinität wahrhaft begriffen werde.

Die dritte Abhandlung beſchäftigt ſich mit der begrifflichen Entwickelung der Redetheile. In den Redetheilen findet der Verf. eine Exemplification logiſcher Begriffe und Geſetze. Das Nomen repräſentirt das ruhende Seyn, das Verbum das bewegte Leben. Aus den Beſtimmungen des ruhenden Seyns ſollen ſich die Arten der Nomina, des Subſtantivs, Adjectivs und Pronomens, ſowie die Exponenten des Subſtantivs, des Artikels und der Präpoſitionen, ergeben. Die Formen des Verbums ſollen dann den Begriff der Thätigkeit explicitren. Billigt man den Standpunkt des Verf., die Sprache als eine Exemplification der Logik und der Metaphyſik aufzufaſſen, ſo wird man auch in der Durchführung dieſer Gedanken im Einzelnen manches Zutreffende und Scharfſinnige finden.

Kiel, den 8. Juli 1862. Fr. Harms.

An Introduction to Mental Philosophy on the inductive Method. By J. D. Morell, A. M., LL. D. London, Longman, Green and Roberts. 1862.

Dr. Morell gehört zu jenen Philoſophen Englands, welche die Philoſophie als ein Gemeingut der ganzen Menſchheit betrachten und ſie daher von den beengenden Schranken der Nationalität, nationaler Sympathieen und Antipathieen, eingewurzelter Vorurtheile, einſeitiger Richtungen und Tendenzen, ſo viel als möglich zu befreien ſuchen. Er iſt insbeſondere beſtrebt, der Deutſchen Philoſophie in England Eingang zu verſchaffen: er beſitzt nicht nur eine gründliche Kenntniß der beſſeren Werke unſrer philoſophiſchen Literatur, ſondern er benutzt ſie auch und ſucht ſeine Landsleute auf ſie aufmerkſam zu machen. Aber er vergißt keineswegs, daß unſere Philoſophie nur durch eine Engliſche Pforte in England eintreten kann; er verkennt keineswegs, daß die ſpeculativ idealiſtiſche Richtung, die bei uns ſeit Schel-

ling herrſchend geworden, nicht minder an Einſeitigkeit und Beſchränktheit leidet, als jener Empirismus und Realismus (Locke's und der Schottiſchen Common-Sense-Philoſophen), dem im Allgemeinen die Engliſche Philoſophie noch immer huldigt. Sein Streben iſt daher ein im höheren Sinne vermittelndes: er ſucht nicht nur die Einſeitigkeiten der Deutſchen und Engliſchen Philoſophie auszugleichen und die gewonnenen Ergebniſſe beider in freier Kritik und ſelbſtändiger Forſchung zu ſichten und zu verarbeiten, ſondern er geht zugleich darauf aus, durch gründlichere Erörterung und beſſere Löſung der erkenntniß-theoretiſchen Probleme eine feſte Baſis zu gewinnen, auf welcher für die großen Gegenſätze von Wiſſen und Glauben, Realismus, (Materialismus) und Idealismus, Empirie und Speculation, die von jeher die Philoſophie geſpalten haben, eine wahre Vermittelung in der Feſtſtellung ihres naturgemäßen Verhältniſſes zu einander ſich finden ließe. Darin trifft er mit den neueren Beſtrebungen der ſelbſtändigen Deutſchen Philoſophen zuſammen. Eine philoſophiſche Zeitſchrift, die, wenn auch keine Richtung ausſchließend, doch vorzugsweiſe dieſen Beſtrebungen zu dienen hat, weil nur von erkenntniß-theoretiſchen Forſchungen aus der Streit geſchlichtet werden kann und mithin ſie allein ein befriedigendes Reſultat verſprechen, wird daher die Verpflichtung haben, die Schriften Morell's vorzugsweiſe einer näheren Beachtung und eingehenden Würdigung zu unterziehen, und ſie wird dieſer Pflicht um ſo lieber nachkommen, je bedeutender die Leiſtung iſt, die ihrer Beurtheilung ſich darbietet.

Das vorliegende Werk ſtellt ſich zwar auf den Standpunkt des Empirismus, indem es ſogleich auf dem Titelblatt die inductive Methode als die Baſis der Forſchung und das Medium der gewonnenen Ergebniſſe bezeichnet. Aber dieſe Stellung iſt keineswegs eine bloße Conceſſion gegen die in England vorherrſchende Richtung. Denn auch die Speculativſten unter den Speculativen müſſen anerkennen, daß alle Speculation in ihrer Berechtigung wie in ihren Reſultaten von der Frage nach der Natur (den Geſetzen und Bedingungen) unſres Denkens,

nach Ursprung, Entwickelung und Methode unsres Erkennens und Wissens abhängt. Und diese Frage kann nur auf empirischem Wege, durch Ermittelung und Analyse der psychischen Processe, durch welche die Speculation selbst wie überhaupt unsre Erkenntniß und Wissenschaft (Philosophie) zu Stande kommt, gelöst werden. Die Psychologie und ihr erster Hauptheil, die Erkenntnißtheorie, ist nun einmal insofern eine empirische Wissenschaft, als sie die gegebene Natur unsrer Seele, unsrer psychischen Kräfte und Thätigkeitsweisen, die gegebenen Bedingungen und Gesetze unsres geistigen Lebens, den gegebenen Bildungsproceß unsrer Vorstellungen ꝛc. zu erforschen hat. Und die Erkenntnißtheorie (mit ihrem ersten Haupttheile, der Logik) ist die fundamentale, grundlegende Wissenschaft, weil nur von ihren Ergebnissen aus beurtheilt werden kann, ob und wie weit irgend ein Resultat wissenschaftlicher Forschung, sey es der Empirie oder der Speculation, des Realismus oder Idealismus oder Skepticismus, auf den Namen einer wissenschaftlichen Erkenntniß Anspruch hat. Wir stimmen daher dem Verf. vollkommen bei, wenn er die inductive Methode in allen psychologischen und erkenntnißtheoretischen Forschungen für die allein zulässige und berechtigte erklärt. Aber auch darin stimmen wir ihm bei, daß er innerhalb der inductiven Methode dem synthetischen Verfahren, der aufbauenden Form der Entwickelung und Darstellung, den Vorzug giebt vor der analytischen. Denn die Psychologie als philosophische Disciplin kann und darf sich nicht damit begnügen, die psychischen Erscheinungen nur in ihrer gegebenen Form und Wesenheit empirisch festzustellen; sie muß sie nothwendig auch analysiren und auf ihre ersten einfachsten Elemente, Bedingungen und Gesetze zurückzuführen suchen. Sie muß aber ebenso nothwendig auch dazu fortschreiten, auf synthetischem Wege zu zeigen, wie von diesen primitiven Elementen aus Schritt vor Schritt der ganze Reichthum unsres psychischen und geistigen Lebens sich entwickelt. Gelingt ihr dieß, so liefert diese Synthese zugleich die Probe und den Beweis, daß die vorangegangene Analyse ihre Aufgabe erfüllt, und die ersten

fundamentalen Elemente, Bedingungen und Gesetze unsres psychischen Lebens richtig nachgewiesen hat. Dazu kommt, daß seit Aristoteles durch die ganze Geschichte der Philosophie hindurch und namentlich wiederum in neuerer Zeit eine große Anzahl wissenschaftlicher Werke sich der physiologischen und psychologischen Erforschung und Analyse der psychischen Erscheinungen gewidmet haben, und daß Dank diesen Bemühungen die fundamentale Natur und Bedeutung gewisser Elemente unsres Seelenlebens (der Empfindung, des Triebes, der Sinnesperception —) bereits wissenschaftlich festgestellt und allgemein anerkannt ist. Damit aber ist das ergänzende synthetische Verfahren zu einer wissenschaftlichen Nothwendigkeit, wenigstens für die Philosophie geworden, zumal da nur auf diesem Wege eine klare Einsicht in das innere Getriebe unsrer Seelenthätigkeiten und den Entwickelungsproceß unsres geistigen Lebens sich gewinnen läßt. —

Der erste Schritt auf diesem Wege, der Nachweis, daß und welche Elemente als psychische Grundelemente zu betrachten seyen, fordert nothwendig eine nähere Erörterung der Gränzen zwischen dem physiologischen und psychologischen Gebiete oder was dasselbe ist, zwischen den organischen (vitalen) und psychischen (geistigen) Erscheinungen. Morell unterscheidet nun zwar die drei Kräfte, welche man als Lebenskraft, Nervenkraft und psychische (Geistes-) Kraft bezeichnet hat. Aber er sucht, gestützt auf die Resultate der neueren Physiologie, zu zeigen, daß diese drei Kräfte im menschlichen Wesen in der engsten Verbindung und Wechselwirkung zu einander stehen, und daß es daher unmöglich sey, die psychischen Actionen von den Wirkungen der Lebens- und Nervenkraft zu isoliren. Jene Correlation zwischen ihnen deute vielmehr auf die tiefere Wahrheit hin, daß sie alle in einer Einheit wurzeln, aus der sie gleichermaßen entspringen. Diese Einheit trete auch klar genug hervor, wenn wir sie in Beziehung auf Zweck und Endursache näher betrachten. Zweck und Absicht manifestire sich in allen Dreien, wenn auch nicht genau in derselben Weise. Die Lebenskraft baue den menschlichen Körper gemäß einem fest bestimmten Typus auf; die Nervenkraft befä-

hige und veranlaſſe uns zu allen jenen inſtinctiven Bewegungen, welche, nachdem unſer Körper gebildet iſt, zu ſeiner Erhaltung und ſeinem Wohlbefinden nothwendig ſind; und die pſychiſche (geiſtige) Kraft erhebe die Zwecke des Lebens in das Licht des Bewußtſeyns und lehre uns, ſie durch verſtändige Anpaſſung der Mittel an den Zweck zur Ausführung zu bringen. Nehmen wir daher das Wort Seele in dem weiteren Sinne, daß es alle, unſrer Natur einwohnenden teleologiſchen Tendenzen in ſich ſchließt, ſo müſſen wir auch jene drei verſchiedenen Agentien unter ihm befaſſen, — eine Erweiterung des Begriffs, der ſich die Pſychologie nicht wohl entſchlagen könne, weil ſie, obwohl vorzugsweiſe auf die Sphäre des Bewußtſeyns gerichtet, doch nothwendig die auf ſie bezüglichen Erſcheinungen der Nerven- und Lebensthätigkeit mit in Betracht ziehen müſſe (p. 16 ff.).

Von dieſem Geſichtspunkt aus unterſcheidet der Verf. zunächſt die organiſche von der unorganiſchen Natur, indem er als die Hauptkriterien der lebendigen Weſen und die Hauptbethätigungen der Lebenskraft das Streben nach Individualiſation, den Proceß der Ernährung, und das damit zuſammenhängende Wachsthum (die allmälige Entwickelung und Ausbildung der Organismen zu beſtimmten Individuen), bezeichnet. Dieſe drei Attribute der Vitalität ſucht er dann aber zurückzuführen auf die beiden großen „Thatſachen oder Geſetze der Attraction und Repulſion, der Aſſimilation und Separation.“ Denn daß jedes lebendige Weſen ein Individuum ſey, beruhe auf der Kraft der Selbſterhaltung, auf dem Vermögen zu widerſtehen und Alles zurückzuweiſen, was den Organismus zu zerſtückeln und in ſeine Elemente aufzulöſen drohe. Der Ernährungsproceß gründe ſich dagegen auf die Kraft der Attraction und Aſſimilation, auf das Vermögen, das, was dem Leben und dem Wohlbefinden zuträglich ſey, auszuwählen, es ſich anzueignen und einzuverleiben und es ſo zu einem Theil unſrer Individualität zu machen. In dem Proceſſe des Wachsthums endlich verbinden ſich nur jene beiden Kräfte und Thätigkeiten im Zuſammenwirken zu demſelben Ziele, die Individualität des lebendigen Weſens zu voller Ausbildung

zu bringen. Demſelben Doppelgeſetze unterliege aber auch die Thätigkeit des Nervenſyſtems, die überall auf der zweifachen Kraft der Action und Reaction beruhe. Denn unſre Sinnesempfindungen (sensations) entſtehen nur dadurch, daß jeder Sinnesnerv die Eigenſchaft beſitze, zunächſt gewiſſe beſondere Reize oder Impulſe von außen ſich zu aſſimiliren und fortzupflanzen, und ſodann eine Kraft der Reaction zu erregen, welche in einer der Außenwelt ſich mittheilenden Bewegung und in einer zu ihr in Beziehung ſtehenden Repulſion ſich äußere. Dieſelben beiden Geſetze endlich durchdringen in andrer Form auch alle Operationen der pſychiſchen Kraft, von den niedrigſten Inſtincten bis hinauf zu der höchſten Vernunftthätigkeit. Denn was ſey der ſ. g. Inſtinct Andres als das Vermögen, Bewegung und Thätigkeit den äußern Umſtänden anzupaſſen, d. h. auszuwählen, was dem Wohlſeyn zuträglich, und zurückzuweiſen, was ihm nachtheilig iſt? Und was ſey die Vernunft Andres als das Vermögen der Scheidung und Unterſcheidung als der nothwendigen Vorbedingung für die Aſſimilation und vollſtändige Aneignung der Wahrheit? — Sonach aber ſey das Wirken jenes Doppelgeſetzes als die allgemeinſte, univerſellſte, fundamentalſte Thatſache des phyſiſchen wie geiſtigen Lebens zu betrachten, und verbinde zugleich durch ſeine Analogie mit dem Geſetze der Gravitation die organiſche mit der unorganiſchen Schöpfung (p. 28. 32 f.). —

In dieſen Grund-legenden Erörterungen iſt implicite die principielle Tendenz, die Central-Idee ausgeſprochen, welche die ganze Schrift des Verf. durchdringt und beherrſcht. Morell will nachweiſen, daß zwiſchen dem Proceſſe der Bildung und Erhaltung des Leibes, alſo der organiſchen Functionen überhaupt und insbeſondre des Nervenſyſtems, und dem Proceſſe der Gedankenbildung, der bewußten Thätigkeit, der Entwickelung des geiſtigen Lebens, eine durchgängige Analogie herrſche, indem der letztere Proceß nur eine Fortſetzung des erſteren in einer andern (höheren) Sphäre ſey. Wir können natürlich hier auf die ebenſo ſcharfſinnige und geiſtreiche als gründliche Durchführung dieſes Ge-

hankens durch das ganze Gebiet des pſychiſchen und geiſtigen Lebens nicht ſpeciell eingehen. Wir müſſen uns begnügen, nur die Hauptpunkte der Beweisführung des Verf. hervorzuheben und das Ergebniß derſelben kritiſch zu beleuchten.

Morell erkennt zwar an, daß zwiſchen den organiſchen (vitalen) und den geiſtigen Functionen ein gewiſſer Gegenſatz beſtehe, indem der ganze Lebensproceß nur auf die Bildung und Erhaltung des Leibes und das Wohlbefinden des Individuums, alſo auf das eigene *ſubjective* Beſtehen und Gedeihen deſſelben ſich beſchränke, der geiſtige Proceß dagegen ſtets in der einen oder andern Weiſe auf Etwas außer uns, von unſerer Individualität Verſchiedenes, ſey es die materielle Welt oder die Welt der Vorſtellungen, alſo auf die *objective* Stellung des Individuums in der es umgebenden Welt ſich richte und beziehe; und demgemäß werden wir unſre inneren Kräfte, ſolange ſie ihre Thätigkeit auf den Bau des Körpers, auf Ernährung, Erhaltung, Wachsthum und Wiederherſtellung deſſelben in irgend einer Weiſe verwenden, als phyſiſche (organiſche) zu bezeichnen haben; ſobald ſie dagegen, ſey es in der Form der Sinnesempfindung und Perception oder eines Actes des Gedächtniſſes oder Urtheils, oder auch nur eines Inſtinkts oder Strebens, auf ein Object gehen, das in keiner directen Beziehung zum Wohlſeyn des Organismus ſteht, werden wir ſie geiſtige Kräfte nennen dürfen. Allein dieſer Gegenſatz ſey vermittelt durch das Nervenſyſtem, in welchem als ihrem gemeinſamen Grunde die phyſiſchen und geiſtigen Kräfte ſich einigen. Denn die Thätigkeit deſſelben bedinge eben ſo ſehr die niedern oder phyſiſchen Proceſſe, z. B. die Bewegung des Herzens und der Lungen, wie die höheren geiſtigen Proceſſe, indem es unſre Sinnesempfindungen hervorrufe und die Ausführung unſrer Willensacte vermittele. Wir werden alſo die Nervenkraft als eine vitale (organiſche) bezeichnen, ſo lange ſie nur innerlich und ſubjectiv im obigen Sinne wirkt, als eine geiſtige dagegen, ſo bald ſie uns über unſre Subjectivität hinaushebt und mit der objectiven Welt in Verbindung ſetzt. Nachdem der Verf. ſodann zu zeigen geſucht, daß in den erſten

elementaren Bethätigungen der Lebens- und Nervenkraft, im Aufbau des Organismus und den ersten Regungen und Bewegungen desselben, ein immanentes teleologisches Gesetz und somit ein intelligentes Princip, eine „unbewußte Seele" sich bethätige und als formirende Kraft mit dem Stoffe zusammenwirke, findet er die ersten rudimentären Bestrebungen der Nervenkraft, zu andern als bloß physischen Processen und Zwecken zu dienen, in jenen s. g. Reflexbewegungen, d. h. Bewegungen, die unbewußt und unwillkührlich auf bestimmte äußere Reize erfolgen, aber so beschaffen sind, daß sie gerade das ausführen, was nothwendig ist, um der äußern Einwirkung sich zu entziehen oder ihren nachtheiligen Effect zu paralysiren. In ihnen findet er den ersten Versuch der Nervenkraft (der unbewußten Seele), uns zum angemessenen Gebrauch unsrer Glieder in Bezug auf die äußern Gegenstände anzuleiten, und somit ein erstes Hinausgehen der Nerventhätigkeit über eine bloß subjective Wirksamkeit im und für den Organismus, eine erste Beziehung derselben zur objectiven Außenwelt, also eine erste geistige Wirksamkeit des Nervensystems. Zugleich bekunde sich darin das Gesetz der Action und Reaction nicht mehr bloß innerhalb des Organismus als Wirkung und Gegenwirkung der verschiedenen Organe und resp. Molecüle desselben, sondern in der höhern Form einer Action der Außenwelt auf uns und unsrer selbst auf die Außenwelt (p. 42. 52 ff.).

Das geistige Leben im eigentlichen Sinne beginnt indeß, auch nach dem Verf. erst mit dem ersten Dämmern des Bewußtseyns, von dem sich bei jener Thätigkeit des Nervensystems noch keine Spur zeigt. Allein jenen unwillkührlichen Reflexbewegungen, die von den motorischen Nerven ausgehen, entspricht nach Morell eine ebenso unwillkührliche Bewegung, welche die sensiblen Nerven vollziehen, indem sie einen Reiz von den peripherischen Organen des Leibes nach dem Centralorgan des Nervensystems, dem Gehirn übertragen. Mit dieser Uebertragung breche nun aber das Licht des Bewußtseyns hervor, wenn auch anfänglich nur trübe und unklar: „sobald der Reiz (Impuls) von außen das Sensorium erreicht, erwacht das Bewußtseyn", und zugleich

entstehen damit erst die Gefühle von Lust und Unlust (Schmerz), so wie die mit ihnen zusammenhängenden Begierden, Triebe, Instincte. Jene Reize und Impulse sind nämlich von sehr verschiedener Stärke, und die Nervenkraft, welche sie aufnimmt und gegen sie reagirt, ist ebenfalls von sehr verschiedener Intensität im Verhältniß zu den auf sie einwirkenden Impulsen. Wird nun dieß Verhältniß zu einem Mißverhältniß, d. h ist die Action des Impulses oder die Einwirkung des äußern Gegenstandes auf die Nerven eine übermäßig große, die Reaction der Nervenkraft eine sehr schwache, so wird der Erfolg eine Empfindung des Schmerzes seyn. Stehen beide in harmonischem Verhältniß (Gleichgewicht) zu einander, so wird aus ihrem Zusammentreffen eine Lustempfindung entspringen. Ist endlich die Einwirkung auf den Nerven (die Action) so schwach, daß sie die Kraft des Organs nicht zu befriedigen vermag, so wird eine Begierde (desire) erwachen und sich so lange behaupten, bis ihre Befriedigung erfolgt. Die Instincte sind nichts Andres als solche Begierden, sofern sie eine, anfänglich wenigstens, von unbewußter Zweckmäßigkeit (von der bewußtlosen Seele) geleitete Thätigkeit des Organismus zu ihrer Befriedigung hervorrufen, eine Thätigkeit, welche eben kraft ihrer immanenten Zweckmäßigkeit sich von selbst den wechselnden Umständen anpaßt. Obwohl auch im Menschen ursprünglich unbewußt wirkend, sind doch die Instincte diejenigen psychischen Functionen, mit denen zuerst das Bewußtseyn sich verknüpft, die ersten Anstrengungen der Vernunft aus ihrem Schlummer zu erwachen. Denn „der Instinct ist an sich dasselbe was die Vernunft, nur Vernunft in ihrer noch unentwickelten, halb bewußtlosen und ganz willenlosen (unwillkührlichen) Form“ (p. 56 f. 62).

Die Instincte und ihre Thätigkeit setzen indeß die Empfindung und zwar nicht nur Lust- und Unlustempfindungen, sodern auch die Sinnesempfindung (sensation) voraus. Diese nun ist es, welche — wahrscheinlich beruhend auf einer beständigen, innern, durch den Lebensproceß bedingten Bewegung (Vibration) der Nerven und auf einer in diese eingreifenden und sie modi-

ficirenden Bewegung äußerer Agentien (Aether-, Luftwellen ꝛc.) — unmittelbar das Bewußtſeyn hervorruft (produces), ſobald jene modificirte Bewegung in ihrer Fortpflanzung das Gehirn erreicht. Gleichwohl iſt mit der Sinnesempfindung allein noch kein Wiſſen und Erkennen, noch keine Erfahrung gegeben. Alles vielmehr, was in ihr ſich kundgiebt (indicates), iſt nur ein beſondrer pſychiſcher Zuſtand von rein ſubjectiver Natur; und Alles, was eine beliebige Anzahl von Sinnesempfindungen für ſich allein (ohne eine nachfolgende anderweitige Thätigkeit der Seele) kundgeben könnte, wäre nur eine Reihe iſolirter Gefühle (mental feelings), ohne Verbindung unter einander und mithin zu keiner Art von Intelligenz oder Erkenntniß führend. Zu irgend einem Wiſſen (knowledge), auch wenn wir das Wort im weiteſten Sinne nehmen, kommt es nach dem Verf. erſt in und mit dem Acte der Perception (p. 81). — Allein obwohl wir mit dieſer Auffaſſung vollkommen einverſtanden ſind (nur würden wir ſtatt „Act der Perception“ lieber „Act der Apperception“ ſagen, vgl. Glauben u. Wiſſen ꝛc. S. 42 ff.), ſo müſſen wir doch erinnern, daß uns damit die Behauptung: jede das Gehirn erreichende Reizung der Sinnesnerven (jede sensation) „producire“ unmittelbar das Bewußtſeyn, in Widerſpruch zu ſtehen ſcheint Denn von Bewußtſeyn kann da noch nicht die Rede ſeyn, wo ich eine Empfindung oder ein Gefühl nur habe, auch da noch nicht, wo ich nur fühle, daß ich eine Luſt- oder Unluſt-, eine Geſichts- oder Gehörsempfindung habe, d. h. wo der Seele nur in dem durch die Nervenreizung hervorgerufenen Gefühle ſich kund giebt, daß ſie eine Einwirkung erfahren und dagegen reagirt hat, — ſondern nur da, wo ich weiß (mir vorſtelle), daß ich empfinde und reſp. was ich empfinde. Weder die bloße Empfindung, obwohl ſie immer zugleich Selbſtempfindung iſt, noch auch die Gefühlsaffection, obwohl ſie ebenfalls ſtets ein Selbſtgefühl involvirt, iſt ſchon Bewußtſeyn noch bringt ſie das Bewußtſeyn unmittelbar hervor, ſondern bildet nur die Bedingung und Grundlage oder wenn man will, den erſten unentwickelten Keim des Bewußtſeyns. Zum erſten Anfang wirk-

lichen Bewußtseyns kommt es in der That erst in und mit dem Acte der Perception; und dieser Act setzt, wie der Verf. mit Recht behauptet, voraus, daß der Seele nicht eine, sondern mehrere Sinnesempfindungen und Gefühlsaffectionen sich darbieten. Denn die Perception ist eben nur, wie der Verf. ausdrücklich bemerkt, ein zunächst rein instinctiver „Act der Scheidung und Vergleichung", und ist mithin so lange unausführbar, so lange nicht wenigstens zwei Objecte vorhanden sind, die sich scheiden und vergleichen lassen. Damit aber ist zugleich implicite ausgesprochen, daß das Bewußtseyn im eigentlichen Sinne nicht auf der Sinnesempfindung, sondern auf der unterscheidenden Thätigkeit der Seele beruht: nur indem die Seele die Sinnesempfindungen und resp. Gefühle von sich (dem empfindenden, fühlenden Selbst) unterscheidet, wird sie sich bewußt, daß sie empfindet; und nur indem sie eine Sinnesempfindung von der andern unterscheidet, wird sie sich bewußt, was sie empfindet. Diesen Satz spricht der Verf. zwar nirgend ausdrücklich aus, aber er liegt seinen folgenden Erörterungen überall zu Grunde. Wir freuen uns dieser Zustimmung zu unsrer eignen Grundanschauung, und bedauern nur, daß dieser Grundgedanke nicht überall klar genug hervortritt.

Morell erklärt zwar ausdrücklich: „Jeder folgende Act unsrer geistigen Entwickelung ist nur ein weiter vorgeschrittener Act der Scheidung und Vergleichung, eine neue Anwendung des dargelegten Grundgesetzes des Geistes" (p. 83). Aber gerade in den unmittelbar an das Capitel von der Perception sich anschließenden Erörterungen finden wir Ansichten durchgeführt, die mit diesem Satz nicht übereinzustimmen scheinen. Nachdem er den Begriff der Perception noch etwas näher erörtert hat, wendet er sich zunächst zu der Frage, worauf das Gedächtniß (das Erinnerungsvermögen) beruhe, und entscheidet sich für die Annahme gewisser „Residua", welche jede Perception, sey es in den betreffenden Nerven oder in der Seele oder in beiden, zurücklasse. Und gewiß, irgend Etwas muß von einer Perception, Anschauung, Vorstellung ꝛc., die wir gehabt haben, in der Seele zurückbleiben,

wenn wir uns ihrer erinnern ſollen. Es fragt ſich nur, worin dieſes Etwas beſtehe. Morell findet es darin, daß „jeder geiſtige Act, den wir vollziehen, in unſerm ganzen phyſiſchen wie pſychiſchen (geiſtigen) Weſen eine Tendenz oder Dispoſition zum Wiederkehren (recur) zurücklaſſe, und daß je öfter die Wiederkehr wirklich ſtattfinde, die Tendenz dazu ſtärker und ſtärker werde.“ Daraus erkläre es ſich, daß wir uns der Gegenſtände, die wir oft geſehen oder mit denen wir uns viel beſchäftigt haben, am leichteſten erinnern (p. 97). Obwohl wir in dieſem Punkte dem Verf. nicht ganz beiſtimmen können, indem es uns ſcheinen will, als ob jene Annahme, abgeſehen von ihrer Begründung, für ſich allein die Schwierigkeiten nicht ganz löſe und die Erſcheinungen, um die es ſich handelt, nicht genügend erkläre, ſo glauben wir doch, daß der Anſicht Morell's eine bedeutſame (nur anders zu faſſende) Wahrheit zu Grunde liegt, müſſen indeß die ſpecielle Frage nach Weſen und Urſprung des Gedächtniſſes hier dahin geſtellt ſeyn laſſen, weil die Schwierigkeiten, die ſie darbietet, zu groß ſind, als daß ſie nur beiläufig bei Gelegenheit einer Recenſion gelöſt werden könnten. Auf die Annahme ſolcher „Reſidua“ gründet nun aber der Verf. nicht nur das Gedächtniß, ſondern auch die Erklärung der wichtigſten Erſcheinungen und das Walten der bedeutendſten Geſetze des pſychiſchen Lebens. Zunächſt das „fundamentale, in den frühſten Perioden unſres Bewußtſeyns wirkende“ Geſetz, das er the law of similarity (Aehnlichkeit) nennt, „kraft deſſen identiſche und ähnliche Reſidua zuſammenſchmelzen, ſo daß Ein einziges geiſtiges Gebilde (mental image) aus ihrer Geſammtheit ſich herausgeſtaltet“ (p. 101). Aus dieſem Geſetze erklärt er das bekannte Problem, woher es komme, daß jeder Gegenſtand, obwohl wir ihn phyſiologiſch doppelt weil mit beiden Augen ſehen, uns doch nur einfach erſcheine (— eine Erklärung, die ſich phyſiologiſch nicht rechtfertigen läßt, weil uns ja der Gegenſtand auch doppelt erſcheint, ſobald wir nur die Axe des einen Auges anders ſtellen als die des andern und weil bekanntlich der vom Schielen Geheilte anfänglich alle Gegenſtände wirklich doppelt ſieht). Auf dieſem

Geſetze ferner ſoll es beruhen, daß unſre Perception und reſp. Erinnerung um ſo lebendiger und deutlicher iſt, je öfter oder länger wir einen Gegenſtand betrachtet haben, indem die Anhäufung zahlreicher Reſidua von demſelben oder ähnlichen Objecten die Perception in demſelben Maaß „ſtärke", in welchem die Zahl derſelben wachſe. Dieſes Geſetz ferner gebe den Grund an, warum die Perceptionen des Kindes anfänglich ſo dunkel und ungewiß ſeyen, allmälig aber klarer und lebendiger werden. Es erkläre die Thatſache, daß wir eine Perſon in hundert verſchiedenen Lagen und Stellungen ſehen können und doch immer denſelben geiſtigen Eindruck von ihr haben, ja daß, wenn wir auch nur den Rücken oder einen Theil ihres Körpers erblicken, wir doch daſſelbe Bild von ihr erhalten wie wenn wir ſie ganz und vollſtändig vor Augen haben. Ohne dieſes Geſetz endlich würde bei der großen Fülle und Mannichfaltigkeit unſrer Perceptionen unſre Kunde und reſp. Erkenntniß von den Dingen ſo unendlich getheilt und demgemäß ſo confus werden, daß alle Klarheit ſchwinden würde. Dieß werde durch dieſes Geſetz verhindert. Denn daſſelbe gelte nicht nur für die identiſchen oder gleichen, ſondern auch für die nur theilweis ähnlichen Perceptionen. Bei dieſen bewirke es, daß die Reſidua derſelben, ſoweit ſie einander ähnlich ſind, ebenfalls in Eins zuſammenſchmelzen, und damit entſtehe das, was man eine Allgemein-Perception (generalized perception) nennen könne. Auf dieſe Weiſe ordnen ſich allmälig unſre Erfahrungen inſtinctiv unter gewiſſe Rubriken ein; die Mannichfaltigkeit der Eindrücke ſchmelze zu combinirten Gebilden zuſammen, und es entſtehe a classified perceptive knowledge, indem „jede neu erworbene Perception an irgend eine Maſſe ſchon aufgehäufter Erfahrung ſich wende, dieſe friſch in's Bewußtſeyn zurückrufe und dann mit ihr in Eins verſchmelze." Dieſer Proceß, ſchließt Morell, zeige zugleich große Analogie mit der Art und Weiſe, in der unſre körperlichen Organe entſtehen und wachſen. Wie hier eine unendliche Anzahl von Zellen durch die Kraft der Attraction ſich bilden, zu verſchiedenen Zwecken ſich combiniren und in dieſer Einigung beſtimmte Tendenzen zu ge-

wiſſen Actionen zeigen, bis ſie zuletzt zu einem vollſtändigen Organ für eine beſondre leibliche Function ſich entwickeln, ſo „haben wir dort eine unendliche Zahl von Reſiduen, welche gemäß dem Geſetze der Aehnlichkeit ſich einigen und damit gleichſam das Netz oder Gewebe unſres percipirenden Bewußtſeyns bilden, von welchem jedes einzelne Glied gewiſſe Tendenzen oder Fertigkeiten (habits) eingeprägt erhält, die ſeine Wiederkehr erleichtern und ſich zu beſtimmten Fertigkeiten der geiſtigen Activität ausbilden" (p. 104).

Aus dieſer Darſtellung ergiebt ſich, — und das iſt es, worauf wir hier zunächſt nur aufmerkſam machen wollen, — daß der Verf. die Reſiduen unſrer Perceptionen wie ſelbſtſtändige pſychiſche Kräfte oder Thätigkeiten betrachtet. Nicht die Seele iſt es, welche die ähnlichen Reſiduen zu Einem Gebilde vereinigt oder zuſammenſchmelzt, ſondern ſie ſelber vollziehen dieſe Thätigkeit (Bewegung) und fließen von ſelbſt, ohne Zuthun der Seele, in Eins zuſammen. Es fragt ſich freilich, wie bloße „Tendenzen der Wiederkehr in's Bewußtſeyn" zu Einem geiſtigen „Bilde" ſich verſchmelzen können. Allein die angeführten Aeußerungen des Verf. zeigen zugleich, daß er ſeine Reſidua nicht mehr bloß als ſolche Tendenzen faßt, daß ſie ihm vielmehr die zurückgelaſſenen (Benekeſchen) „Spuren" (traces) der Perceptionen ſind, ja daß ſie ihm unter der Hand „zu Gliedern eines Gewebes" werden, von denen jedes gewiſſe ihm eingeprägte Tendenzen oder Fertigkeiten beſitzt, die ſeine Wiederkehr in's Bewußtſeyn „erleichtern." Damit werden ſie zu einer Art von geiſtigem Stoff, der in der Seele ſich gleichſam ablagert und doch zugleich eine relativ ſelbſtſtändige Kraft und Thätigkeit beſitzen ſoll, wodurch er zur Entwickelung des geiſtigen Lebens mitwirkt. Das iſt der Punkt, in welchem wir dem Verf. nicht beiſtimmen können, weil dieſe Auffaſſung der Reſidua mit ſeiner eignen urſprünglichen Begriffsbeſtimmung derſelben (als der bloßen Tendenzen zur Wiederkehr oder vielmehr Wiederholung der geiſtigen Acte der Seele) wie mit ſeiner eignen Anſicht vom Weſen der Seele als des teleologiſchen, die

Lebens-, Nerven- und Geiſteskraft leitenden und beherrſchenden Princips nicht übereinſtimmt.

Gleichwohl greift dieſe Auffaſſung der Reſidua noch an mehreren andern wichtigen Punkten in den Verlauf und die Geſtaltung der pſychologiſchen Erörterungen Marell's bedeutſam ein. Nachdem er den Urſprung unſrer erſten einfachen Perceptionen, der Farbe, des Klanges, des Drucks, der Wärme, des Geruchs, des Geſchmacks und unſres leiblichen Befindens-überhaupt, erörtert hat, erklärt er dieſe Perceptionen für den Grundſtoff, aus welchem zwar keineswegs all' unſre Erkenntniß beſtehe, von dem aber allerdings die ganze unermeßliche Thätigkeit unſres intellectuellen (erkennenden) Lebens ausgehe. Denn es gebe weder angeborene Vorſtellungen noch Vermögen der Seele, auch letztere exiſtiren keineswegs ſchon im erſten urſprünglichen Keime ebenſo wenig wie die Pflanze bereits im Samenkorn enthalten ſey. Das Material, mittelſt deſſen ſie ſich bilden, müſſe vielmehr wie der Pflanze, ſo auch der Seele von der Außenwelt geliefert werden. Dieß Material müſſe indeß von der Seele verwendet, aſſimilirt werden; der Keim des geiſtigen Lebens, den der Schöpfer gepflanzt, müſſe mitwirken im ganzen Proceß des Wachsthums; mit ſeiner Hülfe müſſen die durch die Senſation vermittelten Erſcheinungen ergriffen und aufbewahrt, ja gleichſam zu einem Gewebe des Bewußtſeyns verflochten werden; und damit erſt bilden ſich allmälig nicht nur unſre Vorſtellungen, ſondern auch unſre geiſtigen Tendenzen, Fertigkeiten, Kräfte und Vermögen (p. 113). Auch in dieſer Behauptung geht der Verf. offenbar zu weit. Wir ſtimmen ihm bei und haben ſelbſt darzuthun geſucht, daß es keine angeborenen Vorſtellungen, Begriffe, Ideen giebt, daß wir vielmehr den ganzen Inhalt unſres Bewußtſeyns nur in und mit der Entwickelung unſres pſychiſchen Lebens gewinnen. Aber ſoll überhaupt von einem pſychiſchen Leben, von einem Wirken der Seele die Rede ſeyn, ſo muß es auch urſprüngliche pſychiſche Kräfte geben, Kräfte, welche, wenn ſie auch nur bedingter Weiſe wirken, doch der Seele von Anfang an inhäriren (angeboren ſind), weil ſie das Weſen derſelben ausmachen. Ob

dieſe Kräfte — zu denen wir das Empfindungs-(Gefühls-), das Perceptions-(Unterſcheidungs-) und das Begehrungs-Vermögen rechnen — als beſondre Fähigkeiten oder nur als Modificationen (verſchiedene Thätigkeitsweiſen) Einer und derſelben Grundkraft zu betrachten ſeyen, iſt u. E. eine offene, d. h. noch unentſchiedene Frage. Aber ohne die Annahme urſprünglicher pſychiſcher Kräfte und ebenſo urſprünglicher Geſetze und Normen ihrer Wirkſamkeit wird der Ausdruck „Seele, und ſeeliſches oder geiſtiges Leben" zum leeren täuſchenden Namen, und die Pſychologie verfällt nothwendig dem gemeinen Materialismus, der ſich bis jetzt unfähig erwieſen hat, die pſychiſchen Erſcheinungen in irgend einem Sinne zu erklären, und gegen den auch der Verf. mit aller Entſchiedenheit zu Felde zieht. —

Jene Sinnesperceptionen der Farbe, des Klanges ꝛc. ſind nun aber noch rein ſubjectiver Natur: durch ſie allein erhalten wir noch keine Kunde vom Daſeyn äußerer reeller Dinge. Zum Bewußtſeyn einer gegenſtändlichen Außenwelt gelangen wir nach Morell erſt mit den Perceptionen der Zeit und des Raums. Dieſe aber ſeyen vermittelt durch die Perception der Bewegung, welche überhaupt das Medium bilde zwiſchen der äußern (reellen) und der innern (ideellen — geiſtigen) Welt, indem ſie nicht nur in der Natur herrſche und alle unſre Sinneseindrücke von ihr (von einer Bewegung des Aethers, der Luft ꝛc.) ausgehen, ſondern ebenſo auch alle Thätigkeit und Veränderung der Seele auf Bewegung beruhe und hinauslaufe (p. 116 f. — Trendelenburg —). — Sofern die Zeit ſelber nur das Nacheinander oder die Aufeinanderfolge der Erſcheinungen (Sinnesperceptionen) iſt, beruht allerdings die Zeitvorſtellung auf der Perception dieſer Bewegung, d. h. ſie entſteht indem wir die Bewegung des Aufeinanderfolgens percipiren. Nur müſſen wir ſchon hinſichtlich ihrer erinnern, daß wir dieſe Bewegung ſelber nur zu percipiren vermögen, wenn und ſofern wir die einander folgenden Erſcheinungen von andern unbewegten, ruhig fortbeſtehenden (dauernden) oder doch in einer andern langſameren oder ſchnelleren Bewegung begriffenen Erſcheinungen unterſcheiden: wenn ſchlechthin alle uns er-

ſcheinenden Objecte in ſchlechthin gleicher Bewegung begriffen wären, ſo würden wir dieſelbe ſo wenig percipiren als wir die Bewegung der Erde, obwohl ſie zugleich eine Bewegung aller einzelnen auf ihr befindlichen Gegenſtände iſt, unmittelbar wahrzunehmen vermögen. Dadurch iſt die Vorſtellung (Perception) der Zeit an die des Raumes, weil an die Perception neben einander befindlicher Objecte, gebunden. Und hinſichtlich der Raumvorſtellung müſſen wir leugnen, daß ſie auf der Perception der Bewegung beruhe. Allerdings müſſen wir, um die räumliche Ausdehnung eines Gegenſtandes zu percipiren, den Umriſſen derſelben mit der Bewegung unſrer Augen oder Hände folgen, d. h. nur mittelſt dieſer Bewegung percipiren wir die Ausdehnung. Aber abgeſehen davon, daß uns dennoch die räumliche Ausdehnung als ein ruhendes Ausgedehntſeyn erſcheint, daß alſo der Inhalt oder Gegenſtand unſrer Perception keine Bewegung, ſondern eine ruhende unbewegte Erſcheinung iſt, — ſo iſt ja die räumliche Ausdehnung, d. h. die Größe des Raums, die ein Object einnimmt oder uns einzunehmen ſcheint, keineswegs der Raum ſelbſt. Wäre der Raum — wie er freilich oft genug gefaßt wird — nur Ausdehnung, ſo wäre er nur (extenſive) Größe, die als quantitative Beſtimmtheit für ſich allein ebenſowenig denkbar iſt als etwa die Schwere oder Dichtigkeit für ſich allein, die vielmehr nothwendig ein Etwas fordert und vorausſetzt, dem ſie zukommt, das ausgedehnt iſt. Um alſo die Ausdehnung eines Gegenſtandes percipiren zu können, müſſen wir doch zuvor den Gegenſtand ſelbſt percipirt haben. Und das vermögen wir nur indem wir ihn von irgend einem andern Object (reſp. von unſerm percipirenden Selbſt) unterſcheiden. Eben damit aber, daß wir dieß thun, faſſen wir implicite beide Objecte als neben einander befindlich, und eben damit haben wir zugleich eine Perception (Vorſtellung) von Raum oder Räumlichkeit überhaupt. Denn der Raum überhaupt iſt eben nur das allgemeine Nebeneinander der Gegenſtände (Erſcheinungen), d. h. die natürliche Exiſtenzial- und reſp. Vorſtellungsform unterſchiedlicher Dinge, die eben damit nothwendig

(implicite) gegeben iſt, daß überhaupt mannichfaltige Dinge exiſtiren und reſp. vorgeſtellt (percipirt) werden. Und auch die Perception der räumlichen Ausdehnung, von welcher Morell fälſchlicher Weiſe ausgeht, entſteht erſt damit, daß zwei Objecte (Punkte) nebeneinander von uns percipirt (vorgeſtellt) werden. Denn wo wir nicht wenigſtens noch zwei Punkte zu unterſcheiden, d. h. als nebeneinander befindlich uns vorzuſtellen vermögen, da haben wir keine Ausdehnung, ſondern den ausdehnungsloſen Punkt vor uns. —

Von der Raumvorſtellung aus ſucht dann der Verf. das Problem zu löſen, wie wir zum Bewußtſeyn einer objectiven Außenwelt gelangen, d. h. wie wir dazu kommen, in den Erſcheinungen, die doch an ſich nur unſre ſubjectiven Sinnesempfindungen und Perceptionen ſind, äußere reelle Gegenſtände zu erblicken, oder wie er ſich ausdrückt, „was uns veranlaßt, die Erſcheinungen aus uns ſelbſt zu projiciren, und ſie als viele getrennte Poſitionen im Raum vor uns hinzuſtellen.“ Morell meint: da die Seele Eins und untheilbar ſey und da alle ihre eignen Zuſtände die Form der Succeſſion oder Reihenfolge annehmen, ſo könne ſie unmöglich eine Mehrheit von gleichzeitig nebeneinander beſtehenden Erſcheinungen — wie die Raumperception ſie ihr darbiete — als bloße ſubjective Modi ihres eignen Seyns und Weſens faſſen: dieß würde vielmehr der Einheit der Seele widerſprechen, und daher werde ſie inſtinctiv und unbewußt dahin geführt, die Erſcheinungen außerhalb ihrer ſelbſt zu ſtellen und ſie als ebenſo viele objective Poſitionen im Raume zu betrachten (p. 125 f.). — Allein abgeſehen davon, daß dieſe Erklärung auf die Einheit und Untheilbarkeit der Seele ſich ſtützt, — eine Annahme, die Morell noch nicht bewieſen hat und die von Naturforſchern auf Grund phyſiologiſcher Thatſachen beſtritten wird, — abgeſehen von dem Widerſpruche, in welchem ſie mit den bekannten Thatſachen des Träumens, des Fieberdeliriums, der Gemüthsaufregung (durch Furcht, Schreck ꝛc.) ſteht, — Zuſtände, in denen wir ebenfalls eine Mehrheit coexiſtirender Erſcheinungen haben und ſie für reelle Gegenſtände hal-

ten, obwohl ſie doch rein ſubjectiver Natur (Producte der ſ. g. Einbildungskraft) ſind, — ſo beruht ja die ganze Erklärung im Grunde nicht auf der Raumperception, ſondern auf der ſtillſchweigend vorausgeſetzten immanenten Wirkſamkeit des Geſetzes der Cauſalität. Nur wenn wir vorausſetzen, daß die Seele, und zwar rein inſtinctiv, unwillkührlich und unbewußt, dem Geſetze der Cauſalität folgt und demgemäß, ebenſo inſtinctiv und unbewußt, für die percipirte Mehrheit coexiſtirender Erſcheinungen eine Urſache ſucht und fordert, läßt ſich annehmen, daß ſie durch daſſelbe Geſetz der Cauſalität zuſammen mit dem Geſetze der Identität und des Widerſpruchs ſich genöthigt ſieht, jene Erſcheinungen nach außen zu projiciren und als „objective Poſitionen im Raume zu faſſen.“ Denn ſie wird dazu ja nur dadurch veranlaßt, daß die Erſcheinungen eine Urſache haben müſſen und daß ſie nicht im Stande iſt, ſich ſelber als dieſe Urſache zu faſſen, weil die Mehrheit der Erſcheinungen mit ihrer eignen Einheit und Untheilbarkeit im Widerſpruch ſteht, — d. h. die ihre percipirende Thätigkeit zunächſt unbewußt und inſtinctiv leitenden Geſetze der Cauſalität und des Widerſpruchs rufen in ihr die Vorſtellung von Dingen außer ihr hervor, die urſächlich zur Entſtehung ihrer Perceptionen mitwirken. Im Grunde ſtimmt alſo Morell auch hier mit unſrer Auffaſſung der Sache überein; und wir würden uns dieſer Uebereinſtimmung noch mehr gefreut haben, wenn er die immanente inſtinctive Wirkſamkeit jener logiſchen Grundgeſetze und damit ihre aprioriſche Natur auch ausdrücklich anerkannt und der in England noch immer herrſchenden Neigung, alle aprioriſchen Factoren unſres Erkennens und Wiſſens zu leugnen, entgegengetreten wäre. Das wäre um ſo wünſchenswerther geweſen, als u. E. auf dieſe Geſetze, insbeſondere auf das Geſetz der Identität und des Widerſpruchs, im Grunde auch jenes Geſetz der Aehnlichkeit und reſp. Unähnlichkeit, von welchem er ausgeht und auf welches er ein ſo großes Gewicht legt, zurückzuführen ſeyn dürfte. Denn u. E. ſchmelzen die gleichen oder ähnlichen Reſidua unſrer Perceptionen nicht von ſelbſt in Eins

zuſammen, ſondern werden von der Seele zur Einheit verbunden, weil und indem ſie gemäß dem inſtinctiv wirkenden Geſetze der Identität die urſprünglichen Perceptionen ſelbſt und mit ihnen implicite ihre Reſidua als gleich (identiſch — Eins) gefaßt hat. Und umgekehrt bleiben die ungleichen Reſidua unverſchmolzen, geſchieden und geſondert von einander, weil wir wiederum die urſprünglichen Perceptionen ſelbſt gemäß dem Geſetze des Widerſpruchs als ungleich, unvereinbar, entgegengeſetzt gefaßt haben. Denn wir vermögen eine beſtimmte Perception von irgend einem Objecte nur zu gewinnen, ſofern und indem wir daſſelbe von andern Objecten unterſcheiden. Alles Unterſcheiden involvirt aber inſofern ein Vergleichen, als wir in und mit ihm implicite die Gleichheit und reſp. Ungleichheit der erſcheinenden Objecte percipiren. Und indem wir dieſe Perceptionen gewinnen, nöthigt uns das Geſetz der Identität und des Widerſpruchs, das Gleiche in Eins zuſammenzufaſſen, das Ungleiche als unvereinbar auseinander zu halten. Wir thun das unbewußt und unwillkührlich, weil wir infolge der Natur unſres Denkens (Vorſtellens) nicht anders können. Denn das Gleiche läßt ſich nicht auseinander halten, weil es ſich als gleich nicht unterſcheiden läßt; und das Ungleiche läßt ſich nicht vereinigen (identificiren), weil es als ungleich (unterſchieden = entgegengeſetzt) kraft der im Unterſchied implicite liegenden Negation ſich gegenſeitig ausſchließt oder vielmehr weil es eben damit, daß es als ungleich percipirt wird, zugleich implicite als ſich ausſchließend gefaßt wird. —

Das Geſetz der Verſchmelzung des Gleichen und der Abſonderung des Ungleichen — das der Verf. mit dem phyſikaliſchen Geſetze der Attraction und Repulſion paralleliſirt — ſpielt nun auch eine große Rolle in dem Abſchnitt, der von den Vorſtellungen im engern Sinne handelt. Den Hauptunterſchied zwiſchen dieſen (den ideas) und den Perceptionen (Wahrnehmungen) ſetzt Morell mit Recht darein, daß bei letzteren das Object, mit dem die Seele beſchäftigt iſt, gegenwärtig, bei jenen dagegen abweſend iſt, — d. h. mit der Wahrnehmung

iſt die Sinnesempfindung (Nervenreizung) verbunden, bei der Vorſtellung fehlt dieſelbe. Auf die Frage, wie es möglich iſt und wodurch es geſchieht, daß die Vorſtellung bleibt und reſp. wieder hervorgerufen werden kann, nachdem der Gegenſtand (die Sinnesempfindung) verſchwunden iſt, läßt ſich Morell nicht näher ein. Er bemerkt nur, daß nicht die Sinnesempfindung prolongirt werde oder einen dauernden Eindruck zurücklaſſe und in unſre folgenden Vorſtellungen wieder eintrete, ſondern daß es die mit ihr verbundene Perception ſey, welche allein dieſe Kraft des Fortbeſtehens und der Wiederbelebung beſitze, und welche ihrerſeits keineswegs ein bloßes Product der Sinnesempfindung, ſondern das Erzeugniß der freien Thätigkeit der Seele im Zuſammenwirken mit den äußern Reizen und Antrieben ſey. Er behauptet daher nur, daß demgemäß unſre Vorſtellungen weder uns angeboren, noch von außen uns eingeprägt würden, ſondern einfach das Product eben jener freien pſychiſchen Thätigkeit ſeyen. Nach Morell alſo iſt die Vorſtellung urſprünglich nur die der Sinnesempfindung entkleidete Perception, d. h. ſie iſt dasjenige geiſtige Gebilde, was von der Perception übrig bleibt, nachdem ihr Object verſchwunden und damit die urſprünglich mit ihr verbundene Sinnesempfindung ſich von ihr abgelöſt hat. Damit hängt nach ihm der weitere Unterſchied zuſammen, daß die Perception, ſo lange ſie mit der Sinnesempfindung vereint iſt, den Gegenſtand als ein Ganzes vor die Seele ſtellt und ihn vor ihr feſthält, daß dagegen, wenn die Sinnesempfindung geſchwunden und alſo eine bloße Vorſtellung des Gegenſtandes zurückgeblieben iſt, die Seele vorzugsweiſe nur bei denjenigen hervorſtechenden Zügen (Beſtimmtheiten) des Gegenſtandes verweilt, welche bei der ſinnlichen Perception deſſelben ihre Aufmerkſamkeit beſonders auf ſich zogen, und daß demgemäß dieſe Züge mit Ausſchluß der weniger hervorſtechenden Punkte zu den Hauptelementen der Vorſtellung werden. In der Form der Perception würden ſonach alle Elemente zuſammengehalten in Einer Geſammtanſchauung; in der Vorſtellungsform dagegen ſeyen ſie beſtrebt ſich zu ſcheiden, und geben damit An-

laß zur Entstehung der s. g. abstracten Vorstellungen; dort überwiege daher das Gesetz der Aehnlichkeit oder der Attraction, hier dagegen komme neben diesem das zweite große Gesetz der Unähnlichkeit oder der Absonderung in's Spiel, und der Proceß der Abstraction beginne, der für die weitere Entwickelung der Vorstellungen von größter Bedeutung sey. —

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen sucht dann der Verf. das Walten und Wirken dieser beiden Gesetze auch in der Sphäre der Vorstellungen näher nachzuweisen. Auch hier nämlich bewirke das erstere, daß wenn der Seele zwei gleiche oder ähnliche Vorstellungen sich „präsentiren", beide zu Einer zusammengesetzten Vorstellung verschmelzen. Aus dieser Verschmelzung oder vielmehr aus den ähnlichen Elementen in ihr bilden sich dann allmälig unsre „allgemeinen Vorstellungen" (general or generalized ideas). Dieser Proceß sey zwar im Grunde derselbe mit dem bekannten logischen Processe der Abstraction und Generalisation, durch den wir später unsre allgemeinen Begriffe gewinnen. Dennoch bestehe zwischen beiden der große Unterschied, daß jene Verschmelzung der Einzelvorstellungen zu allgemeinen sich ganz von selbst (spontan) unwillkührlich und unbewußt vollziehe, während wir bei der Bildung unsrer logischen Begriffe mit Bewußtseyn und Absicht zu Werke gehen (p. 169 f.). Mit dieser Anerkennung einer — wie der Verf. sagt — spontaneous logic of the human mind sind wir vollkommen einverstanden: wir haben ebenfalls zu zeigen gesucht, wie durch eine zunächst ganz unwillkührliche und unbewußte Wirksamkeit der logischen Gesetze unsre Vorstellungen überhaupt und weiter unsre Gemeinvorstellungen (welche für das gemeine Bewußtseyn, im praktischen Leben die Stelle der logischen wissenschaftlichen Begriffe vertreten) allmälig zu Stande kommen. Allein eben darum müssen wir wiederum bestreiten, daß die gleichen oder ähnlichen Vorstellungen von selbst zu solchen Gemeinvorstellungen zusammenschmelzen. Die „ähnlichen Elemente" mehrerer mannichfaltiger Vorstellungen werden vielmehr von der Seele zu Einer Gemeinvorstellung vereinigt eben damit, daß sie die-

ſelben in der Ausübung ihrer unterſcheidenden (vergleichenden) Thätigkeit als ähnliche, den mannichfaltigen Vorſtellungen gemeinſame faßt, dieſe Aehnlichkeit und Gemeinſamkeit percipirt und ſo eine neue Vorſtellung ſich bildet, deren Inhalt eben in den ähnlichen, den mannichfaltigen Einzelvorſtellungen gemeinſamen Elementen beſteht. Wir müſſen überhaupt beſtreiten, daß die Vorſtellungen ſozuſagen auf ihre eigne Hand in der Seele wirthſchaften, kommen und gehen, ſich verbinden und trennen. Wir können daher dem Verf. nicht beiſtimmen, wenn er — einer Grundannahme der Herbartſchen Pſychologie folgend — weiter behauptet: „Sobald zwei ungleiche Vorſtellungen der Seele ſich präſentiren und (infolge ihrer Ungleichheit) der Tendenz, ſie in Eine allgemeine Form zu verſchmelzen, Widerſtand leiſten, dränge die ſtärkere von beiden die ſchwächere zurück und vertreibe ſie aus dem Bewußtſeyn, ſo daß die ſchwächere zum bloßen Reſiduum werde, während die ſtärkere das Bewußtſeyn für den Augenblick einnehme, bis ſie wiederum ihrerſeits durch irgend etwas Andres aus ihm entfernt werde." Er macht ausdrücklich darauf aufmerkſam, daß hier wiederum eine nahe Verwandtſchaft zwiſchen den phyſiſchen und pſychiſchen Thatſachen und Geſetzen hervortrete. Denn dieſer Streit der Vorſtellungen um die Herrſchaft des Bewußtſeyns gleiche genau dem Verhalten der phyſikaliſchen Kräfte zu einander, wie es die Wiſſenſchaft der Dynamik darlege: auch hier ſeyen zwei geiſtige „Kräfte", die nach der Occupation des Bewußtſeyns ſtreben; ſind ſie ähnlich und wirken ſie in derſelben Richtung, ſo combiniren ſich ihre Reſultate; ſind ſie entgegengeſetzt, ſo überwältigt eine die andere, aber indem ſie dieß thut, verliert ſie einen Theil ihrer Stärke äquivalent der Stärke derjenigen Vorſtellung, die ſie verdrängt." Letztere werde damit indeß keineswegs vernichtet, ſondern gehe — entſprechend der Transformation der phyſikaliſchen und chemiſchen Kräfte — nur in eine andre Form der Exiſtenz über, d. h. es geſchehe daſſelbe mit ihr, was mit den Perceptionen, wenn ihr Gegenſtand verſchwinde: ſie ſinke zwar zum bloßen Reſiduum herab, repräſentire aber eben damit

eine latente Dispoſition oder Tendenz zur Wiederkehr in's Bewußtſeyn, deren Stärke genau der Kraft und Energie der urſprünglichen Vorſtellung proportional ſey (p. 163 f.). — Gegen dieſe Anſichtsweiſe müſſen wir zunächſt einwenden, daß ſie ganz materialiſtiſch das Bewußtſeyn zu einer Art von Raum, zu einer Localität macht, in welche die Vorſtellungen eintreten, in welcher ſie ſich drängen und verdrängen, um deren Beſitz ſie ſich ſtreiten, — eine Auffaſſung, die ganz unhaltbar erſcheint, gegenüber den pſychologiſchen Thatſachen, welche klar beweiſen, daß das Bewußtſeyn auf einer Thätigkeit der Seele und reſp. des Nervenſyſtems heruht. Wir müſſen weiter erinnern, daß unſer Bewußtſeyn ſelbſt von einem ſolchen Streiten und Kämpfen durchaus nichts erfährt und weiß. So genau wir auch auf die Vorgänge unſres geiſtigen Lebens reflectiren und den Inhalt unſres Bewußtſeyns beobachten mögen, wir merken nie etwas von ſich ſtreitenden, drängenden und verdrängenden Vorſtellungen, ſondern nur von entgegengeſetzten, ſich widerſprechenden Gefühlen, Trieben, Neigungen, Impulſen. Wer, wie Herbart, alle dieſe pſychiſchen Elemente unter dem Namen der Vorſtellung befaßt, hat wenigſtens einen Schein von Berechtigung, von einem Streiten der Vorſtellungen zu ſprechen, — obwohl die Gefühle, Triebe ꝛc. ſich niemals um das Bewußtſeyn, ſondern nur wider einander ſtreiten, und dieſer Widerſtreit, wenn er ſtark genug iſt, uns nur zum Bewußtſeyn kommt und im Bewußtſeyn ſich erhält, ſo lange er dauert, d. h. ſo lange die Gefühle ꝛc. in derſelben Stärke fortbeſtehen. (Wir ſtrengen uns wohl zuweilen an, dieſe ſtreitenden Elemente aus dem Bewußtſeyn loszuwerden, weil das Gefühl ihres Widerſpruchs uns beunruhigt, ſtört, quält; aber es iſt eine offenbare Verkennung und Verwirrung der Thatſachen, dieſe Anſtrengung, die eine Thätigkeit der Seele iſt, auf jene Elemente ſelbſt und reſp. auf die Vorſtellungen zu übertragen). Wer dagegen, wie Morell, die Gefühle, Triebe ꝛc. ausdrücklich von den Vorſtellungen im engern Sinne unterſcheidet, muß vor Allem nachweiſen, daß es einen Streit der Vorſtellungen um

das Bewußtſeyn thatſächlich giebt. Der Verf. führt nun auch einige pſychologiſche Erſcheinungen an, welche dieſen Nachweis liefern ſollen. Er weiſt zunächſt darauf hin, daß eine Vorſtellung um ſo lebhafter „gefühlt“ werde, je weniger die Seele zur Zeit von andern Intereſſen in Beſchlag genommen ſey, und daß umgekehrt eine neue Vorſtellung eine ſehr geringe Wirkung übe auf die Seele eines Menſchen, der in einen andern Gegenſtand oder Zweck tief verſenkt ſey. Die Thatſache iſt vollkommen richtig; aber ſie erklärt ſich einfach daraus, daß im erſten Falle die Vorſtellung, weil ſie unſre unbeſchäftigte Seele trifft, unſre ganze Aufmerkſamkeit (d. h. unſre unterſcheidende, vergleichende, beobachtende oder reflectirende Thätigkeit) auf ſich zieht und damit uns nicht nur überhaupt, ſondern zugleich in größtmöglicher Klarheit und Beſtimmtheit zum Bewußtſeyn kommt; daß dagegen im zweiten Falle, wo die Seele in eine anderweitige Thätigkeit verſenkt iſt, die neue dazwiſchentretende Vorſtellung gewöhnlich nur einen geringen Theil dieſer Thätigkeit (Aufmerſamkeit) auf ſich abzulenken vermag. Wie groß dieſer Theil ſeyn wird, das hängt nicht von ihrer quantitativen Stärke (Klarheit) als Vorſtellung ab, ſondern von der qualitativen Bedeutung, die ſie für uns (unſre Intereſſen, unſer Wohl und Wehe) hat, d. h. von der Stärke des Gefühls, das ſie in der Seele erweckt. Hat ſie gar keine oder nur eine geringe Bedeutung für uns, ſo wird ſie unſre Aufmerkſamkeit von den anderweitigen Objecten gar nicht oder nur ſehr wenig und vorübergehend abzuziehen vermögen, und in dieſem Falle wird ſie uns auch gar nicht oder doch nur höchſt unklar zum Bewußtſeyn kommen. Beſitzt ſie dagegen ein hohes Maaß von Wichtigkeit für uns, ſo wird ſie unſre ganze Aufmerkſamkeit auf ſich ablenken, und in dieſem Falle wird ſie ganz denſelben Effect haben, wie jede andre, die uns in unbeſchäftigtem Zuſtande trifft. Wir hören z. B. einen ſchwachen entfernten Ton, der aber in uns die Vorſtellung eines geſchehenen Unglücks oder einer drohenden Gefahr erweckt: je ſtärker das Gefühl der Furcht oder Beſorgniß iſt, das mit dieſer Vorſtellung ſich verknüpft, deſto

mächtiger wird sie unsre Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen, und wenn sie dieselbe ganz auf sich zieht, so schwinden eben damit alle anderweitigen Vorstellungen aus unserm Bewußtseyn, nicht weil sie dieselben verdrängt, sondern weil wir unsre ganze Aufmerksamkeit d. h. unsre das Bewußtseyn vermittelnde und bedingende Thätigkeit auf sie richten. Erweckt dagegen irgend eine Sinnesempfindung nur eine uns völlig gleichgültige Vorstellung, so wird sie selbst und also auch die von ihr erweckte Vorstellung kaum bemerkt werden, d. h. sie wird wohl percipirt, aber nicht appercipirt werden, und wenn appercipirt, doch nicht im Bewußtseyn haften, sondern sofort wieder aus dem Bewußtseyn schwinden. — Aehnlich verhält es sich mit den übrigen Thatsachen, die Morell zu Gunsten seiner Ansicht anführt. Es ist richtig, daß nicht die Zeit als solche unser Gedächtniß schwächt, sondern die Menge der anderweitigen Vorstellungen, mit denen die Zeit ausgefüllt war. Aber diese Abschwächung beruht nicht darauf, daß während dieser Zeit „unähnliche Vorstellungen unser Bewußtseyn occupirten" und kraft ihrer Unähnlichkeit die Wiedererinnerung einer andern früher gehabten Vorstellung (Perception) hinderten, sondern auch hier kommt es darauf an, welche Bedeutung die Vorstellung, um deren Erinnerung es sich handelt, für uns hatte und resp. noch hat. Die Erinnerung z. B. an ein bestimmtes Haus, das wir einstmals gesehen, das aber gar kein Interesse (Gefühl) in uns erregt hat, wird schwinden d. h. die Vorstellung desselben nicht wieder in's Bewußtseyn zurückkehren noch zurückgerufen werden können, gesetzt auch daß wir seitdem noch so viel ähnliche Häuser gesehen und uns vorgestellt haben. Hat dagegen das Haus aus irgend einem Grunde unser Interesse, unsre Aufmerksamkeit lebhaft erweckt, so werden wir uns seiner mit Leichtigkeit erinnern, gesetzt auch daß wir unterdeß noch so viele unähnliche Anschauungen oder Vorstellungen gehabt haben. Andrerseits giebt es Dinge, die wir zu vergessen „wünschen", und es ist richtig, daß uns dieß nicht zu gelingen pflegt, „so lange unsre Seele von verwandten oder anderweitig mit jenen Dingen verknüpften Vorstellungen umgeben

ist", während die uns bekanntesten und vertrautesten Dinge aus dem Gedächtniß schwinden, wenn (auf Reisen ꝛc.) nichts uns an sie erinnert. Aber auch hier sind es nicht die ähnlichen und resp. unähnlichen Vorstellungen, die einander in's Bewußtseyn zurückrufen oder aus dem Bewußtseyn vertreiben, sondern auch hier hängt Alles davon ab, wie groß das Interesse ist, das an den Gegenstand, den wir vergessen wollen, sich knüpft und resp. von den neuen Vorstellungen gegenüber den alten erregt wird. Die Vorstellung eines Ereignisses z. B., dessen unheilvolle Folgen wir fürchten, wird allerdings „unser Bewußtseyn leicht dergestalt in Beschlag nehmen, daß es scheint als könne Nichts sie daraus vertreiben." Allein sobald nur jene Furcht schwindet oder sich bedeutend verringert, indem es uns etwa gelingt, gegen die unglücklichen Folgen des Ereignisses sichernde Vorkehrungen zu treffen, wird es uns leicht, die Vorstellung loszuwerden, d. h. unsre Aufmerksamkeit auf andre Gegenstände zu lenken. Nicht also die Stärke der Vorstellung als solcher, sondern die Stärke des Interesses, des Gefühls der Furcht, das sie hervorruft, giebt ihr jenen festen Halt im Bewußtseyn. Denn über unsre Gefühle haben wir keine Macht, sie können wir nicht, wie unsre Vorstellungen, durch einen bloßen Willensact aus dem Bewußtseyn entfernen: sie verlieren sich nur, wenn die sie erweckenden Kräfte (Impulse) zu wirken aufhören, wenn die Umstände und Verhältnisse sich ändern, oder andre Gefühle (Interessen) in uns erregt werden und unsre Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Daher mindert sich allerdings meist das Gefühl des Schmerzes um den Tod eines geliebten Menschen — wie überhaupt das Interesse an unsern altgewohnten Verhältnissen und Umgebungen, — wenn wir auf Reisen gehen oder uns einer wichtigen Arbeit hingeben. Aber es mindert sich nur in dem Grade, in welchem die neuen Gegenstände (Vorstellungen), die das Reisen oder die Arbeit uns zuführt, unser Interesse erwecken. Vermögen sie dieß nicht, so mögen sie noch so neu, mannichfaltig und unsern gewohnten Umgebungen unähnlich seyn, — sie werden keine Wirkung hervorbringen. —

Da wir ſonach den Streit der Vorſtellungen um das Bewußtſeyn überhaupt nicht anzuerkennen vermögen, ſo können wir dem Verf. auch nicht beiſtimmen, wenn er die pſychologiſche Thatſache der ſ. g. Ideenaſſociation, zum Theil wenigſtens, aus jenem Streite zu erklären ſucht. Auch hier glauben wir, daß die Vorſtellungen nicht von ſelbſt ſich aſſociiren, ſondern von der Seele urſprünglich aſſociirt werden, gemäß den ihre intellectuelle Thätigkeit beherrſchenden logiſchen Geſetzen und Normen. Wir laſſen indeß dieſen Punkt dahingeſtellt, um Raum zu behalten für die weitere Darlegung jener Grundanſchauung Morell's von der durchgängigen Verwandtſchaft zwiſchen der phyſiſchen Thätigkeit (der Lebenskraft), die unſern Körper bildet und organiſirt, und der pſychiſchen Kraft und Wirkſamkeit, die unſerm Geiſt und Charakter ſeine Geſtalt und Entwickelung giebt. Die Vorſtellungen nämlich, und zwar ſowohl die einzelnen wie die allgemeinen Vorſtellungen und die logiſch gebildeten Begriffe, hinterlaſſen nach Morell wiederum Reſidua oder vielmehr ſinken ſelbſt zu ſolchen Reſiduen herab, indem ſie aus dem Bewußtſeyn verdrängt werden. Sie bleiben, nur außerhalb des Bewußtſeyns, in der Seele beſtehen und ſchießen im Anſchluß an die Reſidua der Perceptionen wiederum zu einer Art von pſychiſchem Gewebe zuſammen, ähnlich dem phyſiſchen Gewebe von Zellen, Faſern ꝛc. aus dem, wie die Hiſtologie nachweiſt, unſer leiblicher Organismus beſteht. Dieß pſychiſche Gewebe bildet ſich allmälich dadurch, daß die einzelnen Vorſtellungen wie die Perceptionen und deren Reſidua zunächſt nach den Principien der Ideenaſſociation und den logiſchen Geſetzen zu beſondern Gruppen oder Conglomeraten ſich verknüpfen, und ſodann von der Vernunft als der „coordinirenden Kraft des Geiſtes“ zu einem Ganzen, einem „Syſtem“ zuſammengefügt, gegliedert, geordnet werden, welches dann wiederum dem Gedächtniß ſein Geſchäft, Vorſtellungen in's Bewußtſeyn zurückzurufen, vorzugsweiſe erleichtert, ſo daß wir nun erſt im Stande ſind, das Geſammtgebiet unſrer Anſchauungen, Vorſtellungen und Begriffe mit unſerm Willen einigermaßen zu beherrſchen. Die ganze intellectuelle

Thätigkeit der Seele, durch welche unſer Meinen und Glauben, Erkennen und Wiſſen — das ja nur in einer Verknüpfung von Vorſtellungen und Begriffen beſteht — zu Stande kommt, erſcheint daher nicht nur beherrſcht durch das dem phyſikaliſchen Geſetze der Attraction und Repulſion entſprechende Geſetz der Verknüpfung und Sonderung (Aehnlichkeit und Unähnlichkeit) der Vorſtellungen, ſondern auch das Wirken und das Ergebniß dieſer Thätigkeit erſcheint durchaus analog dem Walten der Lebenskraft, die unſern Leib aufbaut, producirt und reproducirt. —

Aber auch in der Sphäre des Wollens und Handelns findet der Verf. dieſelbe Analogie zwiſchen unſerm leiblichen und geiſtigen Leben. Der Wille fällt ihm in Eins zuſammen mit der pſychiſchen Kraft und Thätigkeit überhaupt: es iſt im Grunde dieſelbe Kraft, welche die Perceptionen, Vorſtellungen, Begriffe bildet und verknüpft, und welche auf Anlaß unſrer Bedürfniſſe, Inſtincte, Triebe und Begierden die Willensacte erzeugt und ihnen gemäß die ihrer Herrſchaft unterworfenen Glieder des Leibes in Bewegung ſetzt. Was im Gebiete der Vorſtellungen die Vernunft, das iſt im Gebiete des Willens die Freiheit, das Vermögen, die Motive und Impulſe, die unſre Willenskraft zur Thätigkeit anregen, zu unterſcheiden, in Erwägung zu ziehen und nach ihrer Bedeutung und Wichtigkeit zu ordnen, und je nach dem Ausfall dieſer Erwägung und Ordnung unſern Entſchluß zu faſſen und handelnd auszuführen. Aber auch von unſern Willensacten und Handlungen bleiben Reſidua in der Seele zurück und geben ſich kund als ebenſo viele Tendenzen zur Wiederholung derſelben Handlung und Willensaction. Auch dieſe Reſidua verknüpfen ſich, ſcheiden und ordnen ſich nach demſelben Geſetze der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit: die unähnlichen ſondern ſich ab, die ähnlichen ſchmelzen zuſammen, und je größer ihre Maſſe wird, deſto mehr verſtärkt ſich die Tendenz zur Wiederholung derjenigen Willensaction, deren Reſidua ſie ſind, und deſto leichter vollzieht ſich die entſprechende Handlung. Wie alſo die Muskeln unſres Körpers an Stärke und ihre Bewegungen an Leichtigkeit und Schnelligkeit gewinnen, je mehr wir ſie üben und

anſtrengen, d. h. je öfter wir dieſelben Muskeln in derſelben Weiſe zur Ueberwindung deſſelben Widerſtands in Bewegung ſetzen, ſo gewinnt unſer Wollen und Streben an Kraft, Stärke und Entſchiedenheit, je mehr wir es in derſelben Form und Richtung bethätigen, d. h. je öfter wir demſelben Impulſe folgend dieſelbe Willensaction (Handlung) ausüben. Dadurch geſchieht es, daß ein urſprünglich ſchwacher Impuls, eine urſprünglich mäßige Begierde (z. B. des Weintrinkens) zu einer Macht anwächſt, der unſer Wille, trotz ſeiner Freiheit, gar nicht mehr oder doch nur mit äußerſter Anſtrengung zu widerſtehen vermag. Daher andrerſeits die Leichtigkeit, Entſchiedenheit und Energie, mit der wir den ſittlichen Motiven, den Anforderungen der Vernunft Folge leiſten, nachdem wir uns „gewöhnt" haben, ihnen gemäß zu wollen und zu handeln. Daher überhaupt die Verſchiedenheit des moraliſchen „Charakters" der Menſchen (p. 340 ff.).

Wir ſtimmen, wie bemerkt, im Allgemeinen mit dieſer Grundanſchauung des Verf. überein, und erachten die Durchführung derſelben, die durch Gründlichkeit der Forſchung wie durch Scharfſinn, Sicherheit des Urtheils und Klarheit der Darſtellung ſich auszeichnet, für einen bedeutenden Gewinn der pſychologiſchen Wiſſenſchaft. Wir meinen indeß zunächſt, daß der Verf. zu weit geht, wenn er jene Reſidua der Vorſtellungen (Perceptionen) und Willensacte und ihre Verknüpfung untereinander mit dem Geflechte der Nerven und dem Gewebe der Muskeln analogiſirt und damit der Seele gleichſam einen pſychiſchen Leib beimißt, der aus den Reſiduen ihrer Perceptionen, Vorſtellungen und Willensacte beſteht. Wir glauben, daß dieſe Analogie nicht zutrifft. Denn u. E. ſind jene Reſidua keine ſelbſtſtändigen Gebilde, die, nachdem ſie entſtanden, in der Seele haften blieben und eine eigne Thätigkeit oder Bewegung ausübten, ſondern nur das, als was ſie der Verf. auch urſprünglich ſelber bezeichnet, d. h. nur Tendenzen, aber nicht Tendenzen der Vorſtellungen zur Wiederkehr in's Bewußtſeyn, ſondern der Seele zur Wiederholung derjenigen Acte, die ſie bereits öfter ausgeführt hat. Sie bezeichnen mithin im Grunde nur eine Eigen-

ſchaft der Seele, und dieſe Eigenſchaft beſteht darin, daß die Seele, je öfter ſie einen Act, ſey es der Perception und Vorſtellung oder des Strebens und Wollens, vollzogen hat, deſto mehr geneigt und befähigt wird, denſelben Act zu wiederholen, insbeſondre wenn zugleich das Gefühl, das mit dem Acte in der Seele entſteht, ein angenehmes iſt, oder wenn ein bedeutſames Intereſſe (das immer im Gefühl ſich kundgiebt) an ihn ſich knüpft. Auf dieſer Eigenſchaft der Seele beruht zunächſt das Gedächtniß oder Erinnerungsvermögen. Das Gedächtniß iſt kein Raum, in welchem die einzelnen Perceptionen, Anſchauungen, Vorſtellungen ꝛc. aufbewahrt werden und aus welchem ſie auf irgend eine Anregung oder infolge eignen Strebens (eigner Bewegungskraft) in's Bewußtſeyn zurückkehren. Vielmehr ſo wenig wir unſre Empfindungen (Senſationen) und Gefühle zu reproduciren vermögen, ſo wenig der Schmerz oder das Vergnügen, deſſen wir uns erinnern, dem urſprünglichen Gefühle gleicht, ebenſowenig vermögen wir unſre Perceptionen, Anſchauungen, Vorſtellungen ꝛc. ganz eben-ſo, wie wir ſie urſprünglich faßten, in's Bewußtſeyn zurückzurufen. Das iſt eine Thatſache, die Jedem ſich aufdrängt, wenn er einen Gegenſtand, deſſen er ſich ſehr wohl erinnert, wiederſieht: immer wird er finden, daß ſeine Erinnerung dem wirklichen Gegenſtand keineswegs vollkommen entſpricht, daß ſie vielmehr nicht nur durchgängig unbeſtimmter, ſondern auch in mancher Beziehung dem Gegenſtande unähnlich war. Der Grund davon liegt darin, daß die Seele kraft des Erinnerungsvermögens, d. h. indem ſie ſich erinnert, nur denjenigen Act zu wiederholen vermag, den ſie ſelbſt vollzog, als ſie die Perception, Wahrnehmung, Anſchauung, Vorſtellung urſprünglich ſich bildete. Aber dieſen Act vollzog ſie urſprünglich unter Mitwirkung der Sinnesempfindung (Nervenaffection), und gerade die Sinnesempfindung war es, durch welche der Act ſelber wie das Gefühl, das er in der Seele hervorrief, ſeine Beſtimmtheit empfing. Bei der Erinnerung fällt dieſe Mitwirkung hinweg: die Seele wiederholt den Act für ſich allein, in ſelbſtſtändiger ungebundener Thätigkeit, und folglich wird das Reſul-

tat theils an Unbestimmtheit leiden, theils Spuren jener selbstständigen Thätigkeit zeigen, d. h. von dem wirklichen Gegenstande oder der ursprünglichen Wahrnehmung abweichen. Natürlich wird die Erinnerung verhältnißmäßig um so deutlicher seyn, je bestimmter die ursprüngliche Perception (Wahrnehmung) war, je länger sie andauerte, je öfter sie wiederholt, je genauer das Object derselben betrachtet ward, und je lebendiger das Interesse war, das wir an dem Object und dessen Anschauung nahmen, d. h. je bestimmter und stärker das Gefühl war, das die Wahrnehmung des Gegenstandes in der Seele erregte. Dadurch erhielt der Act der ursprünglichen Perception selber eine größere Bestimmtheit, und diese wird dann auch bei der Wiederholung des Actes sich geltend machen, d. h. die Seele wird sich eines solchen Gegenstandes nicht nur leichter, sondern auch deutlicher erinnern. Andrerseits wird die Erinnerung um so mehr der ursprünglichen Vorstellung in Form und Inhalt gleichen, je mehr schon bei der Bildung der letzteren die Seele in selbstständiger Weise thätig war. Unsre Allgemeinvorstellungen und Begriffe bilden wir uns ursprünglich zwar ebenfalls nur mit Hülfe der Anschauung; aber bei ihrer Formirung wirkt die Seele weit selbstständiger als bei der Bildung der einzelnen Perceptionen und Anschauungen: bei letzteren überwiegt der Einfluß des reellen Seyns, der Nervenaffection und Sinnesempfindung, bei jenen dagegen die unterscheidende, vergleichende, zusammenfassende (ordnende) Thätigkeit der Seele. Daraus erklärt es sich, daß wir die Gemeinvorstellungen und Begriffe, die wir uns einmal gebildet haben, weit leichter zu reproduciren (in's Bewußtseyn zurückzurufen) vermögen, und daß diese Reproduction (Erinnerung) weit genauer dem ursprünglichen Producte gleicht als bei den einzelnen Wahrnehmungen und Vorstellungen. Kurz wie die Verknüpfung und Scheidung unsrer Perceptionen und Einzelvorstellungen, wie die s. g. Ideenassociation, die Bildung unsrer Gemeinvorstellungen und Begriffe, die Verbindung jener und dieser zu Sätzen und Urtheilen ꝛc., so beruht auch das Gedächtniß auf einer Thätigkeit der Seele, die zwar wie alle Seelen-

thätigkeit, einer Anregung (sey es durch den Trieb, das Gefühl, den Willen, oder durch die Sinnesempfindung und Perception) und der Mitwirkung des Nervensystems bedarf, die aber, obwohl durch die Natur des anregenden, mitwirkenden Factors bedingt und bestimmt, doch von einer spontan wirkenden Kraft der Seele ausgeht. Hinsichtlich der Willensthätigkeit kann in dieser Beziehung kein Zweifel obwalten: hier ist die spontan wirkende, wenn auch nur auf Anregung und mit andern Factoren zusammen wirkende Kraft der Seele eine unleugbare Thatsache des Bewußtseyns. Aber auch hier, im Gebiete des Strebens, Wollens und Handelns zeigt sich dieselbe Erscheinung: je öfter die Seele dieselbe Willensaction (Handlung) vollzogen hat, desto mehr wächst die Neigung, Leichtigkeit und Befähigung zur Wiederholung des Actes, besonders wenn damit ein Gefühl der Lust oder ein bedeutendes Interesse unsers Lebens sich verknüpft. Hier indeß erkennt Morell selbst an, daß diese Neigung (Tendenz) nicht den einzelnen Willensacten als solchen, sondern der Seele selber als wollender und handelnder Kraft inhärire. Hier also stimmen wir im Allgemeinen mit seiner Auffassung der Sache überein.

Durch diese ganze Thätigkeit der Seele zieht sich nun allerdings das große Gesetz der Einigung und Sonderung (der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit) hin, und dieß Gesetz zeigt, wie Morell mit Recht behauptet, eine nahe Verwandtschaft (Analogie) mit dem physikalischen und resp. chemischen Gesetze der Attraction und Repulsion. Aber dies Gesetz ist doch nur der Ausdruck der nothwendigen, in ihrer Natur begründeten Art und Weise, in welcher die Seele ihre unterscheidende (vergleichende) Thätigkeit übt; und sein Walten ist nur das zunächst unbewußt wirkende, weil das Bewußtseyn selbst erst vermittelnde Walten des logischen Gesetzes der Identität und des Widerspruchs, das überall von selbst mit dem zweiten logischen (d. h. ebenfalls der unterscheidenden Thätigkeit der Seele inhärirenden) Gesetze der Causalität zusammenwirkt. Darin, daß es ein Gesetz der psychischen Grundkraft des selbstthätigen Unterscheidens ist, besteht der Unterschied zwischen ihm und dem physikali-

ſchen Geſetze der Attraction und Repulſion. Denn eben auf der Art und Weiſe, wie die Seele dieſe pſychiſche Grundthätigkeit ausübt, beruht u. E. die Weſensdifferenz zwiſchen dem (menſchlichen) Geiſte und der (thieriſchen) Seele, und weiter zwiſchen der Seele oder der pſychiſchen Kraft und der Lebenskraft, ſowie endlich zwiſchen der Lebenskraft und den allgemeinen phyſikaliſch-chemiſchen Kräften. —

Unſres Erachtens nämlich hat Morell zwar wiederum ganz Recht, wenn er die Seele (die pſychiſche Kraft) nicht von der Nerven- und Lebenskraft getrennt wiſſen will, wenn er vielmehr alle drei Kräfte unter das, was er das teleologiſche Princip nennt, d. h. unter den Begriff des zweckmäßigen Geſchehens und Wirkens zuſammenfaßt, und überall die nahe Verwandtſchaft (Analogie) zwiſchen den drei Kräften und ihren Wirkungen nachzuweiſen ſucht. Ja wir glauben, ſeinen eigentlichen Grundgedanken auszuſprechen, wenn wir ſagen, daß jene drei Kräfte nur als die verſchiedenen Entwickelungs- und Bildungsſtufen Einer und derſelben Grundkraft zu betrachten ſeyen, — ein Gedanke, den wir neuerdings (in der gleichzeitig mit Morell's Werke erſchienenen Schrift: Gott und die Natur S. 584 ff.) näher dargelegt haben. Aber Morell bekennt ſich weder ausdrücklich zu dieſem Gedanken, noch führt er ihn in's Einzelne aus: er begnügt ſich mit dem Nachweis der oben berührten Analogieen, die, wie wir geſehen haben, nicht überall zutreffen. Daher glauben wir ſeine Darſtellung nur zu ergänzen, wenn wir kürzlich angeben, wie wir ſelbſt jenen Grundgedanken auffaſſen und in den phyſiſchen und pſychiſchen Erſcheinungen ausgeſprochen finden. —

Betrachten wir nämlich dieſe Erſcheinungen als Wirkungen gewiſſer Kräfte und ſuchen wir uns das Walten dieſer Kräfte zu verdeutlichen, ſo ergiebt ſich u. E., daß in ihrer Wirkungsweiſe überall eine unterſcheidende Thätigkeit ſich kundgiebt, ja daß es die Kraft des Unterſcheidens iſt, welche als die Eine Ur- und Grundkraft in ihren verſchiedenen Entwickelungsſtadien ſowohl die organiſchen Proceſſe (der Lebenskraft) wie die Wirkungen der Nervenkraft und die im engern Sinne pſychiſchen

(geiſtigen) Phänomene bedingt und vermittelt. Denn ſchon diejenige Kraft, welche den pflanzlichen Organismus aufbaut, übt damit implicite fortwährend eine unterſcheidende Thätigkeit aus, indem ja die Pflanze nur dadurch entſteht, daß der erſte Keim (die Keimzelle — das Samenkorn) gewiſſe elementare Stoffe aus der Luft, der Erde, dem Waſſer, an ſich zieht, ſie ſich aſſimilirt (in organiſche Stoffe verwandelt), in beſtimmter Weiſe verwendet, componirt und disponirt: darin beſteht das Wachſen des Keims, die Entwickelung deſſelben zu einem beſtimmten Exemplar einer beſtimmten Pflanzengattung. Dieß Aufnehmen und Verwenden involvirt aber inſofern ein Wählen, als die Pflanze (Keimzelle) keineswegs alle ihr ſich darbietenden elementaren Stoffe, ſondern nur diejenigen aufnimmt, die ſie für ihr Wachsthum und ihre volle Ausbildung brauchen kann. Und dieß Wählen iſt nur denkbar, wenn wir vorausſetzen, daß die Pflanze ein Unterſcheidungsvermögen beſitzt, welches ſie zwar nur rein inſtinctiv ausübt und das in einem bloßen Sinne für den Unterſchied der mannichfachen elementaren Stoffe beſtehen mag, das aber doch den ganzen Proceß ihres Entſtehens, Wachſens und Fortbeſtehens bedingt *). Weil es noch ein bloßer Sinn iſt für den gegebenen Unterſchied, ſo iſt es noch kein ſelbſtthätiges Unterſcheiden, jedenfals noch kein Sich unterſcheiden von den Stoffen, ſondern nur ein Unterſcheiden der Stoffe von einander; und darum iſt das Aufnehmen (Aſſimiliren) derſelben nur ein Aneinander- und Zuſammenfügen der elementaren Atome zu Zellen und ein Verknüpfen der Zellen unter einander. In ähnlicher

*) Man bezeichnet zwar auch die chemiſche Affinität als eine Wahlverwandtſchaft. Aber im chemiſchen Proceſſe findet keineswegs ein Wählen, ſondern ein gegenſeitiges Sich-Anziehen und Angezogenwerden der verwandten Stoffe, ein gegenſeitiges ſich Hinbewegen zu einander ſtatt. Die Pflanze dagegen wird nicht angezogen, ſondern zieht ihrerſeits die für ſie brauchbaren Stoffe an ſich heran und in ſich hinein. Dieſer große Unterſchied zwiſchen dem chemiſchen und organiſchen Prozeſſe tritt deutlich zu Tage, ſobald die Pflanze abſtirbt: damit hört ſofort jenes Aufnehmen und Verwenden der Stoffe auf, indem gleichzeitig ihre chemiſche Affinität ſich unbeſchränkt geltend macht.

Art wirkt die Lebenskraft noch in den ersten Entwickelungsstadien des thierischen Organismus. Die niedrigsten Thiergeschlechter (Polypen, Infusorien ꝛc.), die von den höheren sich dadurch unterscheiden, daß sie auf jenen ersten untersten Bildungsstadien stehen bleiben, zeigen daher noch sehr geringe und sehr unbestimmte Unterschiede von der Pflanzenorganisation (keine Nerven, keine Zeichen von Empfindung). Eine bestimmte Differenz tritt erst in den höheren Thiergeschlechtern hervor, d. h. nachdem der thierische Organismus zu höherer Ausbildung gelangt und damit nicht nur zur Empfindung überhaupt, sondern zu einer Mannichfaltigkeit von Empfindungen befähigt ist. Nur um diese Mannichfaltigkeit der Empfindungen zu vermitteln, scheint das Nervensystem, dessen erste Anfänge gleichzeitig auftreten und ein sicheres Kriterium thierischer Organisation abgeben, nothwendig zu seyn. Vermittelst desselben werden in den höheren Thieren die Einwirkungen von außen, welche in der Pflanze bloße Reize (mitwirkende Impulse für die Thätigkeit der Lebenskraft) bleiben, zu Empfindungen im engern Sinne, von denen die Pflanze höchstens ein Analogon besitzt. Wie dieß geschieht, wissen wir nicht. Wir sehen nur, daß in allen Thieren, welche Empfindung zeigen, gewisse Nerven die Vermittler derselben sind, und daß die Empfindung nur entsteht, wenn die äußere Reizung auf gewisse Centren des Nervengeflechts übertragen wird. In diesen Centren vermuthen wir daher den Sitz des Empfindungsvermögens, d. h. derjenigen Kraft, durch welche die äußere Einwirkung (die Reizung der peripherischen Nerven) zu einer Emfindung umgesetzt wird. Man kann diese Kraft den Nervencentren selbst beimessen, sie als die specifische Nervenkraft und damit als eine nur physische (organische) Kraft, als eine höhere Entwickelungsstufe der bloßen Lebenskraft betrachten; man kann aber auch in ihr bereits die erste Bethätigung der psychischen Kraft (der Seele) erkennen: die Erscheinungen, wenn wir die Empfindung rein als solche in Betracht ziehen, lassen die eine wie die andere Auslegung zu. Genug, das Thier empfindet und die höheren Thiere haben verschiedene Empfindungen; und diese Verschie-

denheit ſetzt voraus, daß auch die Nervenkraft in unterſchiedlicher Weiſe wirkt, d. h. daß auch ihre die Entſtehung der Empfindungen vermittelnde Wirkſamkeit eine unterſcheidende Thätigkeit involvirt.

Mit der Erhebung der Lebenskraft zum Empfindungsvermögen erhebt ſich aber zugleich die unterſcheidende Kraft auf eine höhere Stufe ihrer Entwickelung. Denn in den mannichfaltigen Empfindungen erhält ſie zugleich ein neues Object ihrer Thätigkeit; und je kräftiger, beſtimmter, mannichfaltiger die Empfindungen ſind, deſto ſtärker wird durch ſie ſelbſt das Unterſcheidungsvermögen angeregt, ſeine Thätigkeit auf ſie zu richten. Bei den höheren Thieren ſehen wir deutlich, daß ein ſolches Unterſcheiden der Empfindungen ſtattfindet, indem ſie unangenehme Empfindungen (Senſationen) fliehen, die angenehmen ſuchen. Darin bekundet ſich zuerſt die Thätigkeit der pſychiſchen Kraft (der Seele) im engern Sinne. Denn dieſes Unterſcheiden der Empfindungen von einander können wir nicht der Pflanze, d. h. der bloßen Lebenskraft beimeſſen, weil die Pflanzen nichts davon zeigen. Wir können es aber auch nicht der Nervenkraft zuſchreiben, weil dieſe nur die Entſtehung der verſchiedenen Empfindungen vermittelt und weil wir an uns ſelbſt die Erfahrung machen, daß wir Nervenaffectionen (Empfindungen — Senſationen) haben können, ohne ſie von einander zu unterſcheiden. Beſtimmter zeigt ſich dieſe pſychiſche Kraft, d. h. die unterſcheidende Kraft auf dieſer höheren Stufe der Entwickelung, darin, daß bei den höheren Thieren die Sinnesempfindungen offenbar zu Perceptionen der Gegenſtände werden, von denen die verſchiedenen Nervenaffectionen und damit die Empfindungen ausgehen. Dieß Percipiren beruht darauf, daß die Sinnesempfindung, ſobald ſie eine gewiſſe Stärke und Beſtimmtheit erreicht, zugleich zu einer Selbſtempfindung der Seele wird, indem ſie in und mit ihrer Entſtehung zugleich ein beſtimmtes (angenehmes oder unangenehmes) Gefühl in der Seele hervorruft. In dieſem Gefühle giebt die Beſtimmtheit, welche der Seele durch die Empfindung (Senſation) zu Theil geworden, der Zuſtand,

in den ſie dadurch verſetzt worden, der Seele ſelber ſich kund; und damit erhält die Seele eine Kunde von ſich ſelbſt, zwar nicht von ihrem Seyn und Weſen überhaupt, ſondern nur von ſich ſelbſt in dieſem beſtimmten Zuſtande. Aber eben dadurch wird ſie befähigt, die verſchiedenen Empfindungen nicht nur von einander, ſondern auch von ſich ſelbſt (der empfindenden Seele) zu unterſcheiden. Und dieſes Sich-unterſcheiden von ihren Sinnesempfindungen iſt offenbar die conditio sine qua non, ohne welche die Seele unmöglich ihre Sinnesempfindungen nach außen, auf Gegenſtände außer ihr zu übertragen, d. h. ohne welche ſie keinen äußern Gegenſtand zu percipiren vermag. Mit dieſem Selbſtgefühl und dieſer Selbſtunterſcheidung iſt dann zugleich der erſte Keim und Anfang des Bewußtſeyns gegeben, aber nur der erſte Keim und Anfang deſſelben, d. h. ein Bewußtſeyn, dem noch das Selbſtbewußtſeyn fehlt und das es noch zu keinem objectiven Erkennen, keinem Wiſſen bringt, das alſo inſofern zugleich noch kein Bewußtſeyn iſt. Das Thier nämlich richtet ſein Unterſcheidungsvermögen direct und unmittelbar nur auf ſeine Sinnesempfindungen, und nur indem es dieſe von einander unterſcheidet, alſo nur implicite und indirect unterſcheidet es ſie von dem Selbſtgefühl, das ſie hervorrufen, und damit von ſeinem empfindenden (fühlenden) Selbſt: es macht niemals dieſes Selbſt ſelber zum Object ſeiner unterſcheidenden Thätigkeit. Darum bleibt es im bloßen Selbſtgefühl und deſſen momentanen Modificationen ſtecken: es kommt nicht zur Vorſtellung von ſich ſelbſt als dem ſelbſtſtändigen Subjecte, deſſen Modificationen nur die verſchiedenen Gefühle und reſp. Empfindungen ſind. Eben darum aber gewinnt es auch keine Vorſtellung von den Gegenſtänden ſeiner Sinnesempfindungen und reſp. Triebe als beſtimmten, ſelbſtſtändigen, ihm gegenüberſtehenden Objecten. Die Gegenſtände, von denen ſeine Sinnesempfindungen ausgehen und auf die ſeine Triebe ſich richten, bleiben vielmehr mit ſeinen Trieben und Empfindungen (die es nur auf die Gegenſtände überträgt) dergeſtalt verſchmolzen, daß es wohl eine Perception, aber keine Wahrnehmung,

keine objective Vorſtellung von ihnen gewinnt. Denn die Perception iſt eben nur die Kunde (Kundgebung) des Gegenſtandes in der Sinnesempfindung: erſt mit der Loslöſung (Unterſcheidung) des Gegenſtandes von der Empfindung, in der er ſich kundgiebt, wird die Perception zur objectiven Vorſtellung. Für das Thier verſchwindet daher der Gegenſtand mit der Sinnesempfindung und dem auf ihn gerichteten Triebe; es faßt jedenfalls den Gegenſtand niemals rein als Gegenſtand in's Auge, und iſt daher der Forſchung und Unterſuchung und folglich der objectiven Erkenntniß unfähig. — Zu dieſer höheren Entwickelungsſtufe, zum Selbſtbewußtſeyn, zu objectiver Erkenntniß des eignen Selbſt und der Außenwelt, erhebt ſich die unterſcheidende Kraft erſt im Menſchen; und je bedeutſamer dieſer letzte Schritt iſt, um ſo mehr ſind wir berechtigt, dieſe höchſte Stufe ihrer Entwickelung auch mit einem neuen Namen zu bezeichnen: wir nennen ſie nicht mehr Seele, ſondern Geiſt. Wie der menſchliche Geiſt dieſe objective Erkenntniß gewinnt und was als ein wahres Wiſſen um die objective Natur der Dinge zu betrachten ſey, iſt daher eine Hauptfrage der Pſychologie, deren Beantwortung einer beſondern Disciplin, der Logik und Erkenntnißtheorie, übertragen zu werden pflegt. —

Wir bedauern, daß wir wegen Mangels an Raum auf die Art und Weiſe, wie Morell dieſe Hauptfrage löſt, nicht näher eingehen können. Ebenſo müſſen wir auf eine Darlegung ſeiner Anſichten über die Natur des Willens und der Willensfreiheit verzichten. Wir bemerken nur, daß ſeine Auffaſſung, im Allgemeinen wenigſtens, mit unſern Grundanſchauungen übereinſtimmt, und brauchen wohl kaum hinzuzufügen, daß wir auf dieſe Zuſtimmung von Seiten eines ſo unbefangenen, gründlichen und ſcharfſinnigen Forſchers den höchſten Werth legen. —

H. Ulrici.

Saint-Martin le philosophe inconnu, sa vie et ses ecrits, son maître Martinez et leurs groupes d'après des documents inédits, par M. Matter. Paris, Didier, 1862. 460 p.

Nachdem L. Moreau im Jahre 1850 eine intereſſante Schrift über Saint-Martin hatte erſcheinen laſſen unter dem Titel: Le

philosophe inconnu. Réflexions sur les idées de Louis Claude de Saint-Martin le théosophe, suivies de fragments d'une correspondance inédite entre Saint-Martin et Kirchberger, trat bereits im J. 1852 E. Caro mit einer Schrift an das Licht, welche Leben und Lehre Saint-Martin's vollſtändiger als irgend eine andere bis dahin behandelte. Sie trug die Aufſchrift: Essai sur la vie et la doctrine de Saint-Martin le philosophe inconnu. Beide Schriften verdienen in Deutſchland bekannter zu werden, als ſie es bis jetzt geworden zu ſeyn ſcheinen, wiewohl ihre Kritik Saint-Martin's keineswegs durchaus gebilligt werden kann. Eine ſeltene Gunſt des Glückes ſpielte Herrn Matter (Conseiller honorable de l'Université de France), der ſich durch eine Reihe ausgezeichneter Werke einen hochgeachteten Namen erworben hat *), wichtige ungedruckte Manuſcripte in die Hände, welche ihn in Stand ſetzten, das vorliegende Werk zu ſchreiben, das alle bisherigen Nachrichten über das Leben und die Beziehungen Saint-Martin's an Genauigkeit und Vollſtändigkeit weit hinter ſich zurückläßt. Die genauere Bekanntſchaft mit dem Leben dieſes edlen Philoſophen wird nicht verfehlen, dem Studium ſeiner Werke einen neuen Impuls zu geben. In Deutſchland hat ſich bekanntlich Niemand mehr mit den Schriften Saint-Martin's beſchäftigt als Baader, Niemand ſie gründlicher ſtudirt und Niemand die Verdienſte dieſes wenig bekannten Forſchers tiefer gewürdigt als er. Außer der Ueberſetzung der früheſten Schrift Saint-Martin's: Des erreurs et de la verité (gegen den Materialismus gerichtet) von Claudius (dem Wands-

*) H. Matter iſt Verfaſſer folgender Schriften: 1. De l'Influence des Mœurs sur les Lois; 2. Histoire des Doctrines morales et politiques des trois derniers siècles; 3. Histoire critique du Gnosticisme et de son influence sur les écoles contemporaines; 4. Philosophie de la religion, ou Science de Dieu, du monde materiel et du monde spirituel; 5. Philosophie de Schelling. Matter's Geſchichte des Gnoſticismus iſt von Dörner (Heilbronn, Drechſler, 1844) in's Deutſche überſetzt worden. Mit Ausnahme der Schrift No. 2 haben alle übrigen wiederholte Auflagen erlebt. Zwei andere Schriften bereitet H. Matter vor: 1. Les Mystiques et les Théosophes, depuis Fénélon jusqu'à Saint-Martin; 2. Les Mystiques et les Théosophes, depuis Saint-Martin.

becker Boten) und der des Tableau naturel ſind alle andern Ueberſetzungen Saint-Martin'ſcher Schriften in das Deutſche unter der directen oder indirecten Anregung Baader's oder doch unter dem von ihm ausgegangenen Impulſe entſtanden. Der 12. Band der ſämmtlichen Werke Baader's enthält eine Art Commentar zu allen bedeutenderen Schriften des unbekannten Philoſophen, welcher reich an Goldkörnern tieferer Erkenntniß iſt. Baron Friedrich von Oſten-Sacken, der Herausgeber dieſes Bandes der Baader'ſchen Werke, hat in einer geiſtvollen und inhaltreichen Einleitung höchſt dankenswerthe Nachweiſe über Geiſt und Charakter der Lehre Saint-Martin's gegeben und den Commentar Baader's mit eingreifenden und tiefgehenden Anmerkungen begleitet. Die Gedichte des franzöſiſchen Theoſophen hat der Berichterſtatter, beſonders abgedruckt, erſcheinen laſſen unter dem Titel: Poésies de Saint-Martin. Leipsik, Institut literaire, 1860.

F. Hoffmann.

Iſt der Pantheismus mit den Reſultaten der neueren Naturwiſſenſchaft verträglich?

Mit Beziehung auf die Recenſion meiner Schrift: Gott und die Natur, in der Allgemeinen Zeitung, 1862, Beilage zu No. 190 f.

Von H. Ulrici.

Ich habe in meinem Buche: Gott und die Natur (Leipzig, T. O. Weigel, 1861) die oben geſtellte Frage verneint, indem ich zu finden glaubte und demgemäß darzuthun ſuchte, daß nicht nur einzelne Reſultate, ſondern namentlich die allgemein angenommene Grundanſchauung der neueren Naturwiſſenſchaft, der Atomismus, der pantheiſtiſchen Weltanſchauung und Gottesidee entſchieden widerſprechen. Infolge des pantheiſtiſchen Charakters der ſ. g. ſpeculativen, durch Schelling und Hegel zur Herrſchaft gelangten Philoſophie und bei der pantheiſtiſch-naturaliſtiſchen Geiſtesrichtung der Zeit überhaupt war mit Sicherheit zu erwarten, daß man meine Schrift von dieſer Seite angreifen, meine Polemik zu entkräften, meine eigne, dem Pantheismus widerſtreitende Weltanſchauung zu widerlegen oder doch als

Abfall und Rückschritt von der bereits erreichten Höhe der Speculation darzustellen suchen würde. Die Erwartung hat sich erfüllt. Der Recensent meiner Schrift in der Allg. Zeitung läßt ihr zwar alle Anerkennung widerfahren, bezeichnet sie sogar „im Ganzen genommen" als „eine bedeutende wissenschaftliche That", der er eine große Aufmerksamkeit des Publikums wünscht; allein der positive Theil meiner Arbeit soll doch „an bedeutenden Schwächen laboriren", und der Grund davon vornehmlich darin liegen, daß ich in die „mechanische Naturansicht" Descartes' und seiner Nachfolger zurückverfallen sey. Mechanisch aber nennt der Rec. — wie seine Argumentation beweist — meine Naturansicht vornehmlich deßhalb, weil ich die Berechtigung des Pantheismus leugne oder, wie er sich ausdrückt, weil ich „das Wesen und Leben Gottes in der Natur nicht als gegeben anerkenne." —

Die Frage, um die es sich handelt, trifft den Kern und Höhepunkt aller philosophischen Forschung, das Wesen Gottes und sein Verhältniß zur Welt. Darum, hoffe ich, wird es der geneigte Leser billigen, daß ich sie mit Rücksicht auf die Einwürfe meines Recensenten nochmals in nähere Erörterung ziehe, obwohl ich dadurch den Schein auf mich lade, als wolle ich nur meine Schrift gegen den ihr gemachten Vorwurf bedeutender Schwächen vertheidigen. Ich brauche wohl nicht erst zu versichern, daß ich — wie im Allgemeinen jeder Autor, der es Ernst mit der Wissenschaft meint — von den Schwächen meines Werks vollkommen überzeugt bin und von Herzen gewünscht hätte, es besser machen zu können.

Den Vorwurf des Rückfalls in die „mechanische" Naturansicht à la Descartes begründet mein Recensent zunächst durch die Behauptung, daß ich, obwohl ich überall nur bewiesen, wie „die gegenwärtigen naturwissenschaftlichen Begriffe das gegebene Phänomen nicht erklären, also unzureichend sind, einer Erweiterung bedürfen und darum gar nicht breit und weit genug sind, um eine ganze Welterklärung zu tragen und zu umspannen", — ohne Weiteres über diese Gränzen hinausgehe, und „dort sogleich eine übernatürliche göttliche Causalität erkenne, wo ich höchstens

eine noch unbekannte natürliche annehmen konnte, wenn ich überhaupt die Natur lebendig und nicht ganz mechanisch, etwa in der Weise der Carteſianiſchen Phyſik, auffaſſen wollte." — Gegen dieſe Faſſung des Vorwurfs muß ich einwenden, daß ich meine Argumentation nirgend und niemals auf „die gegenwärtigen naturwiſſenſchaftlichen Begriffe" geſtützt habe, ſondern nur da, wo die nachgewieſenen und nachweisbaren Naturkräfte nicht ausreichen, um die Beſchaffenheit der Natur überhaupt und reſp. die mannichfachen Naturproceſſe, Entwickelung, Geſetzmäßigkeit und Ordnung der Natur zu erklären, auf die vorauszuſetzende Wirkſamkeit einer höheren, göttlichen Macht ſchließe. Dieß erkennt denn auch mein Rec. im Folgenden ſelber an. Denn nachdem er von Kant's Naturanſicht gerühmt hat, daß nach ihr die allgemeinen Wirkungsgeſetze der Materie, weil eine Folge „aus dem höchſten [göttlichen] Entwurfe", von ſelber den Plan zu erfüllen trachten, den die göttliche Weisheit ſich vorgeſetzt, wirft er mir vor: ich hingegen folgere abweichend von Kant: weil die Natur oder was daſſelbe ſey, die Summe ihrer Kräfte unzureichend und lückenhaft ſey, um den Bau des Kosmos aus ſich ſelber zu verwirklichen, ſo bedürfe es eines Gottes, um hier nachzuhelfen. Ihm, fügt er hinzu, ſcheine es keine Frage zu ſeyn, auf welcher Seite die würdigere und tiefere Anſicht von Gott und der Natur liege; denn eine Schöpfung, die ohne fortwährende göttliche Vermittelung auf allen Seiten auseinanderbräche und zerfiele, zeige nur, daß die göttliche Cauſalität bei ihrer Verwirklichung zwar groß, aber nicht unendlich, zwar mächtig, aber doch nicht allgenugſam war.

Man ſieht, mit dieſer Formulirung des Vorwurfs ſtellt ſich mein Recenſent zunächſt auf den Standpunkt des ſ. g. Deismus: er meint, ſelbſt die deiſtiſche Natur- und Weltanſchauung ſey doch noch würdiger als die meinige. Nun iſt es ja in abſtracto allerdings denkbar, daß Gott eine Welt geſchaffen habe, welche ohne alle Mitwirkung ſeinerſeits, ohne eine erhaltende, leitende, regierende Thätigkeit Gottes, ganz von ſelber den Plan und die Abſicht ſeiner Weisheit vollführt, und daß er da-

her, nach Vollendung des Schöpferwerks, sich selber zur Ruhe gesetzt habe, die Welt ihrem eignen Gange überlassend. Allein, abgesehen davon, daß, wäre die Welt wirklich so beschaffen, so völlig sich selber genügend, selbstthätig und selbstvollkommen, es völlig unmöglich seyn würde, von ihr aus auf das Daseyn eines Gottes zu schließen und einen Begriff oder auch nur eine Ahnung vom Seyn und Wesen Gottes zu gewinnen, so widerspricht bei näherer Betrachtung eine solche Welt ihrer vorausgesetzten Schöpfung durch Gott. Denn das von Gott geschaffene und somit von ihm verschiedene weltliche Seyn und Wesen kann als solches nur ein endliches, zeitliches, bedingtes, relatives seyn. Und ein solches wiederum kann nicht ein schlechthin selbstständiges und sich selbstgenügendes, sondern muß als bedingt nothwendig von seiner Bedingung abhängig, als relativ nothwendig in unaufhebbarer Beziehung zu Gott (zum Absoluten) stehen; und mithin kann es auch nicht schlechthin selbstthätig, sich selbstentwickelnd und selbsterhaltend, sondern muß, wie hinsichtlich seiner Entstehung, so auch hinsichtlich seines Werdens und seiner Fortbildung, seines Bestehens und seiner Zweckerfüllung von der göttlichen Causalität bedingt seyn. Ein Wesen, das nach Ursprung und Beschaffenheit (Wesenheit) durch ein andres bedingt und bestimmt, weil gesetzt ist, und doch in seinem Bestehen, seiner Entwickelung, Thätigkeit ꝛc. schlechthin selbstständig, unabhängig und somit unbedingt wäre, ist m. E. eine contradictio in adjecto. Es fragt sich mithin wenigstens noch, ob die „würdigere" Naturansicht Kant's und des Deismus auch haltbar ist. Allein die Hauptsache ist, daß es gar nicht darauf ankommt, wie die Natur nach unsern selbstgemachten Vollkommenheits- und Würdigkeitsbegriffen beschaffen seyn sollte, sondern einzig und allein, wie sie wirklich beschaffen ist. Das hat vor allen Dingen die Wissenschaft, und zwar die Naturwissenschaft festzustellen; und es ist daher m. E. ein wissenschaftlich ungerechtfertigtes Verfahren, von einem selbstgemachten Begriffe der Natur — gleichgültig ob einem würdigen oder unwürdigen — auszugehen und von ihm aus Ansichten zu bekämpfen,

welche auf die von der Naturforschung über die Beschaffenheit der Natur gewonnenen Ergebnisse sich stützen.

Gleichwohl thut das mein Recensent. Denn nachdem er die Unwürdigkeit meiner Naturansicht dargelegt, fährt er fort: „Ueberhaupt hebe eine solche Argumentation, wie die meinige, den Begriff einer Natur auf, der eben Leben und Thätigkeit aus sich bedeute: geholfen werde hier nur, wenn das Wesen und Leben Gottes selbst in der Natur als gegeben anerkannt werde" u. s. w. Hierauf muß ich ihm erwidern, daß es nicht meine Schuld ist, wenn meine Argumentation seinen Begriff von der Natur, der ihm Leben und Thätigkeit aus sich bedeutet, aufhebt. Denn meine Argumentation — das erkennt er selbst an — gründet sich überall auf bestimmte, von der Naturwissenschaft festgestellte Thatsachen, Gesetze und Begriffsbestimmungen, — also auf das, was wir (bis jetzt) von der Natur wissen. Stimmt der Inhalt dieses Wissens mit seinem Begriffe von der Natur nicht überein, und wollte er dennoch die Wahrheit seines Begriffs geltend machen, so genügte es m. E. nicht, sich nur auf seine Naturansicht einfach zu berufen, als wäre sie die ausgemacht wahre und gültige, sondern wenn er wissenschaftlich verfahren wollte, mußte er entweder die von mir zu Grunde gelegten Ergebnisse der Naturwissenschaft umstoßen, resp. corrigiren, oder wenigstens meine darauf gestützte Argumentation widerlegen. Er thut weder das Eine noch das Andre. Im Gegentheil, er erkennt meine Argumentation, z. B. meine Kritik der Laplace'schen Hypothese von der Entstehung der Planeten und resp. der Weltkörper überhaupt, die er näher in Betracht zieht, ausdrücklich als zutreffend und wohl begründet an, und wendet nur ein, daß er darum noch nicht die Nothwendigkeit fühle, aus dem obersten Princip, aus der göttlichen Wirksamkeit, den Weltenbau zu erklären. „Denn da wir schließlich daraus Alles ableiten können, so ist unsrer wissenschaftlichen Einsicht in die Natur selbst damit wenig oder gar nichts gedient: nicht die letzte Ursache aller Dinge wollen wir erkennen, sondern die Reihe der Vermittelungen — wenn man will, die secundären Ursachen, durch die sie wirkt;

nur in der Nachweisung dieser ist eine wissenschaftliche Erklärung von Naturproducten möglich" u. s. w. Abgesehen von der — etwas unphilosophisch klingenden — Behauptung, daß „wir (?) die letzte Ursache aller Dinge nicht erkennen wollen", verstehen jene Sätze für jeden Mann der Wissenschaft sich von selber. Sie passen nur nicht hierher, weil sie mich und meine Argumentation nicht treffen. Denn zunächst ist es nicht Sache der Philosophie, sondern der Naturwissenschaft, die „secundären" Ursachen der Naturprocesse und Naturerscheinungen zu erforschen. Sodann aber muß die Reihe der secundären Ursachen doch irgend wo ihr Ende haben und die Wirksamkeit der primären Ursache eintreten: denn wäre die Reihe endlos oder basirte sich nicht auf die Thätigkeit einer primären Ursache, so gäbe es keine primäre, eben damit aber auch keine secundären Ursachen. An welchem Punkte die secundären zu wirken aufhören und die Thätigkeit der primären beginnt, wird sich schwerlich a priori bestimmen lassen: wenigstens hat es bisher noch Niemand versucht und auch der Rec. läßt sich nicht darauf ein. Sonach aber werden wir da, wo die Naturwissenschaft nicht nur keine secundäre Ursache mehr nachzuweisen, sondern auch die Wirksamkeit einer solchen nicht einmal hypothetisch denkbar zu machen vermag, und doch die gegebenen Erscheinungen eine Ursache fordern, berechtigt seyn, die unmittelbare Thätigkeit der primären Ursache vorauszusetzen. Gerade so bin ich bei meiner Argumentation verfahren. Ich habe überall nur da auf die Wirksamkeit Gottes geschlossen, wo das Geschehen, um das es sich handelt, aus den letzten Gründen, zu denen die Naturwissenschaft in ihrer Forschung nach den natürlichen, secundären Ursachen gekommen, nämlich aus der Natur der Atome mit ihren Kräften und ihrer Wirkungsweise, sich nicht erklären läßt, auch nicht einmal ein hypothetischer Erklärungsversuch möglich ist. So lange mein Rec. gegen diese Art der Argumentation keine besseren Gründe vorzubringen weiß, als den Namen einer „mechanischen" Naturansicht und die Behauptung, daß wir nicht die letzte Ursache aller Dinge, sondern nur die Reihe von Vermittelungen ꝛc. erkennen wollen, glaube ich daher nach wie vor annehmen zu dürfen, daß mein Verfahren wissenschaftlich vollkommen berechtigt sey.

Die angeblich „mechanische" Naturansicht, in die ich zurückgefallen sey, soll dann noch viel schärfer bei meiner Erörterung einiger andrer Probleme hervortreten. Dem oben dargelegten Principe gemäß habe ich allerdings zu zeigen gesucht, daß, da nach den Ergebnissen der Naturwissenschaft Licht und Wärme auf den Schwingungen der Aetheratome beruhen und doch nach naturwissenschaftlicher, überall sich bestätigender Grundannahme kein Atom sich selbst in Bewegung zu setzen vermöge, die erste

Entstehung von Licht und Wärme — die ihrerseits die Bedingung aller physikalischen, chemischen, organischen Processe sind — auf eine metaphysische Ursache, d. h. auf die Wirksamkeit Gottes zurückgeführt werden müsse. Ebenso habe ich darzuthun gesucht, daß die „centralisirende" Kraft und Thätigkeit, auf welcher die sphärische Gestaltung der Weltkörper, der Proceß der Krystallisation, die Bildung der Keimzelle und von ihr aus der Organismen beruhe, weder als eine gewissen einzelnen bevorzugten Atomen noch als eine allen Atomen gleichmäßig inhärirende Kraft angesehen werden könne, und so wiederum eine Thätigkeit Gottes über und mit den Atomen voraussetze, — d. h. eine Thätigkeit, durch welche gewisse Atome die Kraft und Fähigkeit erhalten, als Centralpunkte zu wirken und damit den Bildungsproceß der Weltkörper, der Krystallisation und Organisation einzuleiten. Ebenso endlich habe ich behauptet, daß die s. g. actio in distans undenkbar, weil nicht nur dem naturwissenschaftlichen Begriffe des Atoms und somit auch des Körpers, sondern auch an sich selbst widersprechend sey. Denn es sey ein offenbarer Widerspruch, daß ein Körper (Atom) da wirke wo er nicht sey, und da sey wo er nicht wirke. Gebe es nun dennoch mannichfache anziehende und damit in die Ferne wirkende Kräfte (der Gravitation, der chemischen Affinität ꝛc.), so müsse angenommen werden, daß es eine „vermittelnde" Kraft gebe, welche die Wirkungen dieser Kräfte von einem Atom (Körper) zum andern „überträge." Da diese vermittelnde, übertragende Thätigkeit keinem Atome zukommen, also keine Naturkraft seyn könne, so müssen wir sie als eine metaphysische, göttliche Thätigkeit ansehen. — Das Alles gefällt meinem Rec. nicht; es widerspricht seinem Begriffe von der Natur, und er erklärt es daher für einen Ausfluß der verwerflichen mechanischen Naturansicht, der ich huldige. Allein mit diesem bloßen Namen sind doch die Thatsachen, auf die ich mich berufe, und die Argumentation, die ich auf sie gründe, nicht widerlegt. Selbst wenn die Naturansicht, die aus den Thatsachen und ihren Consequenzen sich ergiebt, nicht nur dem Rec., sondern uns allen mißfiele, — wir müßten sie doch geduldig hinnehmen und anerkennen, solange wir die Thatsachen nicht umzustoßen, ihre Consequenzen nicht zu bestreiten vermögen. Statt also meine Ansicht bloß mit einem übelklingenden Namen zu belegen, als wäre sie damit schon aus dem Felde geschlagen, mußte mein Rec. gemäß den anerkannten Gesetzen wissenschaftlicher Polemik die Gründe widerlegen, auf die sie sich stützt. Das thut er nirgend. Vielleicht indeß wird er sich damit entschuldigen, daß ein Blatt, wie die Allgemeine Zeitung, ihm keinen Raum zu weitläuftigen wissenschaftlichen Erörterungen gestatte. Ich bin sehr gern bereit,

diesen Entschuldigungsgrund vollkommen anzuerkennen; und da mir die Fragen, um die es sich handelt, von hoher wissenschaftlicher Bedeutung zu seyn scheinen, so biete ich dem Rec. hiermit den größeren Raum unserer Zeitschrift an, indem ich ihm verspreche, jede noch so scharfe Polemik gegen mein Buch mit allen ihren Gründen unverkürzt aufnehmen zu wollen. —

Indessen wenn ihm der Raum auch fehlte, meine Ansicht in ihren Gründen zu widerlegen, — darüber hätte er sich doch wenigstens aussprechen können, warum eine Ansicht, welche die Mitwirkung Gottes bei der Gestaltung und Entwickelung der Natur überhaupt wie der einzelnen Naturwesen und Naturprocesse annimmt, eine „mechanische" seyn und heißen soll. Zu diesem Behufe bedurfte es ja nur einer kurzen Erklärung darüber, was unter „mechanisch" und „Mechanismus" zu verstehen seyt Auch diese Erklärung fehlt. Vielmehr nachdem er wiederholt meine Naturansicht als eine mechanische bezeichnet hat, macht er mir in demselben Zusammenhange den Vorwurf (oder das Compliment?), daß sie im Grunde mit der pantheistischen Weltanschauung in Eins zusammenfalle. Denn da nach meiner Ansicht nicht nur die Entstehung von Licht und Wärme, sondern auch jene centralisirende, die Bildung der Weltkörper ꝛc. bedingende Thätigkeit wie die Wirkungen der anziehenden Kräfte der Körper auf göttliche Wirksamkeit zurückzuführen sey, so sey eben damit das Leben und Wirken der Natur als göttliche Thätigkeit und somit pantheistisch von mir gefaßt. „Wozu — fragt er demgemäß — wozu überhaupt der Materie noch Kräfte zuschreiben, wenn sie ja in Wahrheit doch nichts für sich zu wirken vermögen, wenn sie Alles, was sie sind und leisten, durch Gott leisten? Da Ulrici die kleinste Entfernung zweier Atome für hinreichend erklärt, um alle gegenseitige Einwirkung aufzuheben, da er jede actio in distans leugnet, so sind deren Vermögen völlig gelähmt und kommen der völligen Kraftlosigkeit gleich: alles Wirken und Geschehen in der Natur ist göttliches Thun." Aber — schließt er — „wie ist denn mit allem Dem die Behauptung Ulrici's vereinbar, der Stoff sey an sich nichts von der Kraft Verschiedenes, sondern im Gegentheil nur die Erscheinung (Aeußerung) der Kraft? Wo wäre denn in dem Stoffe noch irgend eine Kraft zu finden, wenn alle Wechselwirkung der Materien, worin sie doch als thätig erst sich offenbaren, nicht aus ihr selbst zu begreifen ist?" —

Liese meine Naturansicht in den Widerspruch aus, daß sie Kräfte annähme, die nie und nirgend in Wirksamkeit treten, so könnte man sie allerdings für widerlegt erachten, ohne weiter nach ihren Gründen zu fragen. Allein dieser angebliche Widerspruch liegt nicht in meiner Naturansicht, sondern nur in meines

Recensenten Auffaßung und Darstellung derselben. Ich habe nirgend behauptet, daß die kleinste Entfernung zweier Atome hinreiche, um alle gegenseitige Einwirkung „aufzuheben." Ich habe vielmehr zunächst zu zeigen gesucht, daß die actio in distans einen Widerspruch involvire (— und wollte mein Rec. meine Auffassung bekämpfen, so war das einfache Mittel dafür, daß er diese Behauptung widerlegte —); und daraus habe ich gefolgert: wie die Wirksamkeit der Atome überhaupt eine bedingte sey, so sey sie als Wirkung in die Ferne auch noch durch die Mitwirkung Gottes insofern bedingt, als jede solche Wirkung durch das Medium göttlicher Thätigkeit auf das entfernte Atom, auf das sie geht, übertragen werden müsse. Ich habe mich ausdrücklich gegen den Einwand und das Mißverständniß verwahrt, als ob in und mit dieser göttlichen Thätigkeit die eigne Thätigkeit der Atome „aufgehoben" werde. S. 401 meiner Schrift — wo ich darzuthun suche, daß es in der Natur nur immanente Zwecke gebe, indem „die Dinge, die Kräfte, die Atome so bestimmt erscheinen, daß sie selber der Ordnung, den Zwecken und Gesetzen der Natur gemäß wirken", — steht die — wie ich meine — nicht mißzuverstehende Behauptung: „Diesem naturwissenschaftlichen Satze widerspricht es keineswegs, daß, wie wir oben gezeigt haben, die actio in distans und somit das Zusammen- und Aufeinanderwirken der Dinge nur denkbar ist, wenn wir eine Uebertragung (Fortleitung) der Wirkung von einem auf das andre durch die göttliche Urkraft annehmen. Denn trotz dieser Uebertragung bleibt ja die Wirkung doch die eigne That (Kraftäußerung) der wirkenden Dinge." Dieser Behauptung hätte mein Rec. doch wenigstens erwähnen sollen. Oder meint er, daß sie keiner Widerlegung bedürfe? Meint er, es verstehe sich von selbst, daß Derjenige, der einen Brief schreibt und abschickt, doch im Grunde gar keine Thätigkeit übe, weil er den Brief nicht auch selbst überbringt? Wenn er dieser Meinung nicht ist, warum behauptet er dann, daß mit der Leugnung der actio in distans alle eigne Thätigkeit und Einwirkung der Dinge aufgehoben sey? — Der Erfolg ihrer Thätigkeit ist allerdings durch die Mitwirkung Gottes bedingt; aber ist darum etwa alle menschliche Thätigkeit aufgehoben, weil sie im Allgemeinen ebenfalls den Erfolg nicht in ihrer Hand hat? —

Ist sonach die Prämisse meines Rec. falsch, so ist es auch seine Folgerung, daß meine Naturansicht im Grunde pantheistisch sey. Sie kann außerdem schon darum nicht so genannt werden, weil sie ihrem ganzen Inhalt nach auf die dargelegte (schaffende, erhaltende, regierende) Thätigkeit Gottes als selbstbewußten absoluten Geistes sich basirt. Sie unterscheidet sich vielmehr von der pantheistischen wie von der deistischen Weltan-

schauung sehr bestimmt durch die vermittelnde Stellung, die sie zwischen den beiden Gegensätzen einhält. Der einseitige Deismus nimmt — wie die oben citirte Aeußerung Kant's beweist — eine Welt an, welche zwar von Gott geschaffen, aber nachdem sie geschaffen, von selber durch eigne Kraft sich erhält, von selber durch eigne Selbstthätigkeit sich entwickelt und fortbildet, von selber ihren Zweck erfüllt und den Plan der göttlichen Weisheit vollführt, — also eine Welt, welche selbstständig ihrem göttlichen Schöpfer gegenübersteht, seiner Wirksamkeit nicht bedarf, und mithin einen nicht nur von ihr verschiedenen, sondern auch schlechthin unthätigen, ruhenden Gott voraussetzt. Ich habe bereits oben zu zeigen gesucht, daß eine solche Weltansicht nicht nur den Ergebnissen der neueren Naturwissenschaft, sondern auch sich selber widerspricht. — Der einseitige Pantheismus dagegen, der — um mit meinem Rec. zu sprechen — „das Wesen und Leben Gottes in der Natur als gegeben anerkennt" — bekennt sich eben damit zu der gerade entgegengesetzten Natur- und Weltansicht. Denn ist das Wesen und Leben Gottes „in der Natur gegeben", so ist das Leben und Wesen der Natur nur Ausdruck (Aeußerung — Manifestation) des Wesens und Lebens Gottes. Der Pantheismus besteht eben darin, daß er die Welt unter irgend einer Form — sey es als die Erscheinung (Manifestation) des göttlichen Wesens, als die Modification oder Emanation der göttlichen Substanz, oder als die Leiblichkeit der göttlichen Psyche, die Selbstobjectivirung oder Selbstverwirklichung und Selbstentwickelung Gottes als absoluten Geistes (Begriffs) — mit Gott identificirt. Der Pantheismus hebt mithin consequenter Weise alle Selbstständigkeit der Welt auf: für ihn ist nothwendig alle scheinbare Thätigkeit und Wirksamkeit der Natur wie der einzelnen Naturwesen, alles Geschehen in der Natur, nur „göttliches Thun", weil eben nur Ausdruck und Aeußerung des Lebens und Wesens Gottes. Für ihn giebt es mithin gar keine „secundären" Ursachen, — auf die mein Rec., obwohl er für die pantheistische Naturansicht sich erklärt, ein solches Gewicht legt, — sondern Alles ist That und Wirkung der alleinigen primären Ursache, wenn auch die einzelnen Ereignisse als Momente des Processes der Selbstobjectivirung (Selbstverleiblichung), der Selbstverwirklichung und Selbstentwickelung Gottes eine verschiedene nähere oder fernere Stellung zur ersten Ursache einnehmen. Der Pantheist, der dieß leugnet, muß nachweisen, wie das Wesen und Leben Gottes in der Natur gegeben seyn, und daneben doch eine eigne Thätigkeit der Natur und der einzelnen Naturwesen bestehen könne. So lange er dieß nicht nachgewiesen, unterliegt seine Natur- und Weltansicht demselben Vorwurf, den man von jeher dem Pan-

theismus entgegengehalten, daß er alle menschliche Freiheit und Selbstbestimmung, und mithin alle Schuld und Verantwortlichkeit, alle Moralität und Sittlichkeit aufhebe. Abgesehen aber von diesem Vorwurf, habe ich in meiner Schrift darzuthun gesucht, daß die pantheistische Naturansicht auch den feststehenden Ergebnissen und Grundannahmen der Naturwissenschaft widerspreche. Denn läßt sich der von der Naturwissenschaft gelieferte, auf Thatsachen gegründete Nachweis, daß die Materie atomistisch gebildet sey, nicht widerlegen, so ist es unmöglich, die Natur pantheistisch zu fassen, weil eine solche atomistisch construirte Natur weder als die Erscheinung des Einen göttlichen Wesens, noch als die Modification der Einen göttlichen Substanz, noch als der Ausdruck (der Organismus) des Einen göttlichen Lebens oder die Verleiblichung der Einen göttlichen Psyche, noch auch als der Träger oder der Objectivirungs-, Verwirklichungs- und Entwickelungsproceß des Einen göttlichen Geistes (Selbstbewußtseyns) ohne Widerspruch gedacht werden kann. Ich habe außerdem zu zeigen gesucht, daß der Begriff des Atoms das Geschaffenseyn der Atome durch eine göttliche (metaphysische) Urkraft fordere, und daß ebenso die bedingten Kräfte der Atome eine unbedingte Urkraft, durch die sie bedingt sind, voraussetzen. Ich habe endlich nachzuweisen gesucht, daß die in der Natur waltende Ordnung, Gesetzlichkeit und Zweckmäßigkeit des Geschehens vom naturwissenschaftlichen Atomismus aus nur begriffen werden könne als die Wirkung einer die Atome und ihre Kräfte nicht nur setzenden, sondern auch nach Plan und Absicht bestimmenden (resp. leitenden), also selbstbewußten, geistigen Urkraft. Können diese Nachweisungen nicht umgestoßen werden, so ist ihnen gegenüber die pantheistische Naturansicht ohne wissenschaftliche Berechtigung. — Jedenfalls aber kann der pantheistische Gott in der Natur nicht anders wirken als der schöpferische immanent thätige (theistische) Gott, auf den meine Naturansicht sich gründet. Denn beruhen nach den Ergebnissen der Naturwissenschaft Licht und Wärme auf Schwingungen der Atome, sind sie die Bedingung der chemischen und organischen Processe, durch welche die Naturkörper entstehen, und vermag doch kein Atom sich selber in Bewegung zu setzen, so muß auch der Pantheist annehmen, daß jene Bewegung der Atome ursprünglich durch göttliche Thätigkeit hervorgerufen sey. Dasselbe gilt von jener centralisirenden Thätigkeit, auf welcher — die Mitwirkung von Licht und Wärme vorausgesetzt — die Bildung der Weltkörper, die Krystallisation und die Organisation beruht: auch sie kann der pantheistische Gott nur in derselben gleichen Weise vollziehen wie der theistische. Und involvirt die actio in distans wirklich einen Widerspruch, ist also eine unmittelbare Wirksamkeit der

Atome in die Ferne undenkbar, so wird auch der pantheistische Gott die Vermittelung zwischen den Atomen und ihren Wirkungen übernehmen müssen und diese Vermittelung in keiner andern Weise als der theistische Gott zu vollziehen vermögen. Wer in der Ausübung dieser göttlichen Thätigkeiten eine „mechanische" Wirkungsweise findet, muß sonach auch dem pantheistischen Gotte eine mechanische Wirksamkeit zuschreiben. — Wollte also mein Rec. seinen Satz: „Geholfen werde hier [gegenüber dieser angeblich mechanischen Naturansicht] nur, wenn das Wesen und Leben Gottes in der Natur als gegeben anerkannt werde", dennoch aufrecht erhalten, so war es wiederum seine Pflicht und Schuldigkeit, die von mir gegen die pantheistische Naturansicht geltend gemachten Thatsachen und daraus gezogenen Folgerungen zu widerlegen, und zu zeigen, wie gegenüber den Ergebnissen der Naturwissenschaft jene angebliche „Hülfe" applicirt werden könne. Und wiederum biete ich ihm, wenn ihm für diese Nachweisungen der Raum nicht gestattet worden seyn sollte, unsere Zeitschrift als Kampfplatz für die Ausfechtung des Streites an.

Zwischen den beiden Extremen des Deismus und Pantheismus, von denen der eine die volle Selbstständigkeit und Selbstthätigkeit der Welt annimmt und dafür Gott in Ruhestand versetzt, der andere alle Selbstständigkeit der Welt leugnet und in ihr nur den Ausdruck und die Aeußerung des göttlichen Wesens und Lebens findet, ist — wie von selbst einleuchtet — eine Vermittelung nur herzustellen, wenn es möglich ist eine Theilung zu vollziehen, bei der jeder der beiden Gegner zu seinem Rechte kommt. Nun weisen aber, wie ich glaube, die Ergebnisse der neueren Naturforschung selbst auf eine solche Vermittelung hin. Denn zunächst läßt sich von ihnen aus darthun, — und ich habe diesen Nachweis zu liefern gesucht, — daß die Welt, obwohl von Gott geschaffen, doch keineswegs, wie der Deismus will, dem göttlichen Wesen selbstständig, geschieden gegenübertritt, sondern nur als in und durch Gott bestehend, von ihm umschlossen, getragen und durchdrungen gefaßt werden kann. Es läßt sich weiterhin zeigen, — und darauf laufen meine vom Rec. angegriffenen Nachweisungen hinaus, daß beide Factoren, die Thätigkeit Gottes und die Wirksamkeit der Naturkräfte, in dem Processe der Weltbildung und Weltentwickelung zusammenwirken, daß also in der That eine Art von Theilung der zur Vollziehung dieses Processes erforderlichen Thätigkeit gegeben erscheint. Denn auf Gottes (gesetz- und zweckmäßige) Thätigkeit muß — wie gezeigt — nothwendig die erste Entstehung, Bildung und Gestaltung der Welt und der in ihr befaßten relativ selbstständigen Naturwesen zurückgeführt werden. Er bestimmt daher nicht nur den Atomen das Maaß und die Wir-

kungsweise ihrer Kräfte, sondern er bewirkt auch die erste Entstehung von Licht und Wärme; er übt jene centralisirende Thätigkeit, durch welche ein Atom zum bestimmenden Centralpunkte einer Körperbildung erhoben und damit die Scheidung und Verknüpfung, die Ordnung und Gliederung der Massen in bestimmter Weise eingeleitet wird, u. s. w. Nachdem dann aber durch diese göttliche Thätigkeit die Weltkörper und die einzelnen Naturwesen entstanden sind, vollzieht sich der Lauf der Natur auf Grund der ihnen inhärirenden Kräfte und deren Wirksamkeit; ja die geistbegabten Wesen vermögen ihre Kräfte in freier Weise, nach eigner Selbstbestimmung zu gebrauchen; und nur der Erfolg jeder Thätigkeit der Naturwesen auf einander ist insofern durch eine Mitwirkung Gottes bedingt, als jede Wirkung in die Ferne nur durch eine vermittelnde (übertragende) Thätigkeit Gottes zu Stande kommt. Auf diesem Umstande beruht die Möglichkeit der Weltregierung Gottes, der göttlichen Vorsehung. —

Sonach aber zeigt sich, daß auch derjenige Vorwurf, mit welchem mein Rec. seine Polemik gegen meine Naturansicht ohne Weiteres eröffnet, unbegründet und unberechtigt erscheint. Es ist nicht wahr, daß nach meiner Auffassung die Natur „zu einem Durcheinander übernatürlicher und natürlicher Wirksamkeit werde." Denn von einem solchen „Durcheinander" kann offenbar nicht die Rede seyn, wo eine principielle Scheidung und eine ebenso principielle Verknüpfung natürlicher und übernatürlicher Thätigkeit klar nachgewiesen ist. —

Ich schließe mit der Bitte an alle meine Recensenten, den philosophischen Gehalt meiner Schrift nicht so ansehen zu wollen als sey er wesentlich bedingt durch eine vorgefaßte, mir anderweitig feststehende Gottesidee und Weltanschauung, sondern ihn zu nehmen als was er sich giebt, als das Resultat einer auf die naturwissenschaftlichen Thatsachen, Theorien und Grundannahmen gestützten Naturbetrachtung; und somit ihre Angriffe nicht bloß gegen die ihnen mißfälligen Ergebnisse, zu denen ich gekommen, sondern gegen die Prämissen, von denen ich ausgehe, und gegen die Argumentatation, die ich auf sie baue, zu richten. Nur unter dieser Bedingung kann die Polemik eine wissenschaftlich fruchtbare werden. —

Bibliographie.

I. Verzeichniß

der im In- und Ausland neu erschienenen philosophischen Schriften.

B. Aubé: Essai de critique religieuse. De l'apologétique chrétienne au II siècle. St. Justin, philosophe et martyr. Paris, Durand, 1862. (6 Fr.)

Bacon's Essays and Locke's Conduct of the Understanding. London, 1862. (1 Sh. 6 d.)

C. S. Barach: Pierre Daniel Huet als Philosoph. Ein Beitrag zur Geschichte der geistigen Bewegung im 17. Jahrhundert. Wien, Typogr. Anstalt, 1862. (12 Sgr.)

J. Barthélemy Saint-Hilaire: Physique d'Aristote, ou leçons sur les principes généraux de la nature, traduite en Français pour la première fois et accompagnée d'une paraphrase et de notes. Paris, Durand, 1862. (20 Fr.)

A. Bathie: Traité théorique et pratique de droit public et administratif, contenant l'examen de la doctrine et de la jurisprudence etc. Paris, Cotillon, 1861. (8 Fr.)

C. Bénard: De la Philosophie dans l'éducation classique. Paris, Ladrange, 1862.

M. P. W. Bolton: Examination of the Principles of the Scoto-Oxonian Philosophy. Part I: Designed to expose the logical Errors of Hamilton and Mansel. London, Chapman, 1862. (5 Sh.)

E. Bouillier: Analyses critiques des ouvrages de philosophie compris dans le programme du baccalauréat ès-lettres. 2 édition. Paris, Durand, 1862. (2½ Fr.)

F. Brentano: Von der mannichfachen Bedeutung des Seyenden nach Aristoteles. Freiburg i. Br., Herder, 1862. (1 Thlr.)

A. Brentazzoli: Di un definitivo esplicamento della filosofia scolastica.

B. C. Brodie: Psychological Inquiries. Part II: a Series of Essays intended to illustrate some Points of the Physical and Moral History of Man. London, Longman, 1862. (5 Sh.)

A. Foucher de Careil: Hegel et Schopenhauer. Etudes sur la philosophie Allemande moderne depuis Kant jusqu'à nos jours. Paris, 1862. (7 Fr.)

A. Castelnau: La question religieuse. Paris, Poulet-Malassis, 1861. Bologna, Marsigli, 1861.

A. Castle: Phrénologie spiritualiste. Nouvelles études de Psychologie appliquée. Paris, Didier, 1862. (7 Fr.)

G. Chatterton: Selections from the Works of Plato. Translated from the Greek etc. London, Bentley, 1862.

W. G. Davies: The A B C of Thought: Consciousness the Standart of the Truth, or Peerings into the Logic of the Future. London, Williams, 1862. (3½ Sh.)

M. A. Drbal: Ueber die neuesten Versuche, Psychologie als Naturwissenschaft zu behandeln. Eine kritische Abhandlung. Separatabdruck aus d. Programm des Linzer Gymnasiums. Linz, Feichtinger, 1862.

J. E. Erdmann: Das Nationalitätsprincip. Ein Vortrag, gehalten ꝛc. Bremen, Strack, 1862. (8 Sgr.)

F. Falco: Etica ossia filosofia della libertá. Torino, Pomba, 1861.

W. Fetherstone: Primeval Symbols, or the Analogy of Creation and Newcreation. London, Simpkin, 1862. (6 Sh.)

E. Fialon: Etudes sur St. Augustin, son génie, son âme, sa philosophie. Paris, Durand, 1862. (6 Fr.)

J. G. Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel. Von seinem Sohne J. H. Fichte. 2. sehr vermehrte und verbesserte Auflage. 1. Band: das Leben. 2. Band: Actenstücke und literarischer Briefwechsel. Leipzig, Brockhaus, 1862. (5 Thlr. 5 Sgr.)

L. Freund: Ueber das Recht auf Wahrheit. Ein Versuch. Berlin, Decker, 1862. (15 Sgr.)

L. George: Die Gliederung der Wissenschaft in ihrer Einheit. Rede zum Geburtsfest des Königs. Greifswalder Universitätsprogramm. 1862.

B. Hall: The Law of Impersonation as Applied to Abstract Ideas. London, Griffin, 1862. (4½ Sh.)

Fraser Halle: Exact Philosophie, contains the Doctrine of Logical Limits and its Application to the Spurious Logic of Physiologists, Chymists, Journalists, Logicians etc. London, Wilson, 1862. (6 Sh.)

R. D. Hampden, D. D.: The Fathers of Greek Philosophy. London, Longman, 1862. (16 Sh.)

P. J. W. Henke: Die Gruppe des Laokoon. Mit einem Stahlstich. Leipzig, Winter, 1862. (16 Sgr.)

J. G. Herder: Philosophie de l'Histoire de l'humanité. Traduction de l'Allemand par E. Tandel. Tome II. Paris, Didot, 1862. (5 Fr.)

C. Höfler: Kaiserthum und Papstthum. Ein Beitrag zur Philosophie der Geschichte. Prag, Tempsky, 1862. (1 Thlr.)

W. A. Hollenberg: Studien zu Bonaventura. Berlin, Gesellius. 1862. (24 Sgr.)

J. F. Horn: Zur Philosophie. Drei Abhandlungen: I. Ueber das Beweisen des Daseyns Gottes. II. Versuch einer speculativen Entwickelung der immanenten Trinitätslehre. III. Die begriffliche Entwickelung der Redetheile. Kiel, Homann, 1862. (20 Sgr.)

W. von Humboldt's Aesthetische Versuche über Göthe's Hermann und Dorothea. 3. Auflage, mit einem Vorwort von H. Hettner. Braunschweig, Vieweg, 1862.

P. Janet: La famille. Leçons de philosophie morale, ouvrage couronné par l'Académie. 4. éd. Paris, Lévy, 1861. (3 Fr.)

J. Janin: Le roi Voltaire, sa jeunesse, sa cour, ses ministres, son peuple, ses conquêtes, son dieu, sa dynastie. 3. édition, augmentée etc. Paris, Plon, 1861. (6 Fr.)

M. Joël: Lewi ben Gerson (Gersonides) als Religionsphilosoph. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und der philosophischen Exegese des Mittelalters. Breslau, Schlatter, 1862. (22½ Sgr.)

M. Kayserling: Moses Mendelssohn. Sein Leben und seine Werke. Nebst einem Anhang ungedruckter Briefe von und an M. Mendelssohn. Leipzig, H. Mendelssohn, 1862. (2 Thlr.)

J. Kemper: Die letzte physische Bedingung des Gewordenen, dialektisch entwickelt. Brilon, Friedländer, 1862.

J. de Bosch Kemper: De Wetenschap der Zamenleving. 4. Stuck, leidraad bij de broetening der speciale wetenschappen, die in de algemeene wetenschap der Zamenleving begrepen zijn. Amsterdam, Müller, 1862.

A. L. Kym: Die Gotteslehre des Aristoteles und das Christenthum. Eine principielle Untersuchung. Zürich, Orell, 1862.

Rodier de Labrugière: Essai sur la philosophie des religions. Paris, Cherbuliez, 1862.

Länder: Die Harmonie nach allen ihren Bedeutungen. Aus Pfarrer's Studien. Nordhausen, Büchting, 1862.

Ch. Lambert: Le système du monde moral. Paris, Lévy, 1862.

A. Lasson: Ueber Baco's von Verulam wissenschaftliche Principien. Berlin, 1862. (10 Sgr.)

M. Lélut (de l'Institut): Physiologie de la pensée. Recherches critiques des rapports du corps à l'esprit. 2 Vols. Paris, Didier, 1862. (14 Fr.)

A. Lemoine: L'ame et le corps. Etudes de philosophie morale et naturelle. Paris, Didier, 1862. (3½ Fr.)

Ch. Leonard: De la philosophie dans l'education classique. Paris, Ladrange, 1862.

G. H. Lewes: Aristotle. A Chapter from the History of Science, including Analyses of Aristotle's Scientific Works. London, Blackwood, 1862.

A. van der Linde: Spinoza. Seine Lehre und deren erste Nachwirkungen in Holland. Eine philosophisch-historische Inaugural-Dissertation. Göttingen, Vandenhöck, 1862. (1 1/6 Thlr.)

E. Löwenthal: System und Geschichte des Naturalismus. Abtheil. II: Geschichte d. Naturalismus. 3. vermehrte Aufl. Leipz., Voigt, 1862. (7½ Sgr.)

C. Mamini: La logica elementare. Bologna, Marsigli, 1861.

M. Matter: Saint-Martin le philosophe inconnu, sa vie et ses écrits etc. Paris, 1862. (7 Fr.)

F. D. Maurice: A Manual of Modern Philosophy. From the XIV. Century to the French Revolution, with a Glimpse into the XIX. Century. London, Griffin, 1862.

F. Melillo: Della storia della Filosofia. Napoli, 1861.

J. St. Mill: A System of Logic, Ratiocinative and Inductive 2 Vols. 5. Edition, Revised and Enlarged. London, Parker, 1862. (25 Sh.)

L. Molino: Realismo razionale ovvero filosofia pura. Napoli, Dettken, 1861.

G. B. Muzzi: Della ragione filosofica nello diritto publico penale. Camerino, 1861.

Mysteries; or Faith the knowledge of God. 2 Vols. London, Manwaring, 1862.

J. W. Nahlowsky: Das Gefühlsleben, dargestellt aus praktischen Gesichtspunkten nebst einer kritisch. Einleitung. Leipz., Pernitzsch, 1862. (1 ℳ 10 Sgr.)

E. Naville: La vie eternelle. Sept discours. Paris, Cherbuliez, 1861.

R. H. Patterson: Essays in History and Art. London, Blackwood, 1862.

A. Peip: Jacob Böhme, der deutsche Philosoph, in seiner Stellung zur Kirche. Ein Vortrag. Hamburg, Agentur d. rauhen Hauses, 1862. (6 Sgr.)

Platonis opera omnia. Rec., prolegomenis et commentariis illustravit G. Stallbaum. Vol. II, Sec. I, cont. Gorgiam. Edit. III, plurimum aucta et emendata novisque prolegomenis instructa. Gotha, Hennings, 1862. (1½ ℳ)

Platon's ausgewählte Schriften. Für d. Schulgebrauch erklärt v. C. Cron und J. Deuschle. 1. Theil: Vertheidigungsrede des Sokrates und Kriton. 2. Aufl. Leipzig, Teubner, 1861. (9 Sgr.)

P. Renand: Nouvelle symbolique ou loi du développement religieuse de l'humanité. Paris, Jung-Treuttel, 1861. (6 Fr.)

C. Röth: Geschichte unserer abendländischen Philosophie. Entwickelungsgeschichte unserer speculativen, sowohl philosophischen als religiösen Ideen von ihren ersten Anfängen bis auf die Gegenwart. 3 Bände. 2. Auflage. Mannheim, Bassermann, 1862. (14 ℳ)

L. P. Rosetti: La religione di stato. Torino, Pomba, 1861.

E. Saisset: Précurseurs et disciples de Descartes. Paris, Didier, 1862.

Ders.: Oeuvres de Spinoza, traduites, — avec une introduction critique. Nouvelle édition révue et augmentée. 3 Vols. Paris, Charpentier, 1861.

C. Schlee: Der Streit des Daniel Hofmann über das Verhältniß der Philosophie zur Theologie. Theilweise nach handschriftl. Quellen. Marburg, Elwert, 1862. (12 Sgr.)

Fr. Schleiermacher's Psychologie aus handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen. Herausgegeben von L. George. F. Schleiermacher's sämmtliche Werke. 3. Abtheilung, 6. Band. Berlin, Reimer, 1862. (3 ℳ)

L. Schmid: Das Gesetz der Persönlichkeit, nachgewiesen ꝛc. Gießen, Ferber, 1862. (10 Sgr.)

J. Spedding: The Letters and the Life of Francis Bacon, including all his Occasional Works, namely Letters, Speeches, Tracts, State Papers, Memorials, Devices and all authentic Writings not already printed among his Philosophical, Literary and Professional Works. Newly collected, with a Commentary etc. 2 Vols. London, Longman 1862. (24 Sh.)

H. Spencer: First Principles. 1 Vol. in 6 Numbers, issued to Subscribers only London, Manwaring, 1860.

Ad Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia Supplementum. Continens tractatum hucusque ineditum de Deo et Homine, tractatulum de Iride, epistolas nonnullas ineditas et ad vitam philosophi collectanea. Amstelod. F. Müller, 1862.

H. von Stein: Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus. Untersuchungen über das System des Plato und sein Verhältniß zur späteren

Theologie und Philosophie. 1. Theil, Vorgeschichte und System des Platonismus. Göttingen, Vandenhöck, 1863. (2 ℳ)

D. Stewart: Elements of the Philosophy of the Human Mind, in 2 Parts. With References, sectional Heads, synoptical Table of Contents etc. by G. N. Wright. London, Tegg, 1862. (7 Sh.)

D. F. Strauß: Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes. Leipzig, Brockhaus, 1862. (1 ℳ 20 ₰)

H. von Struve: Zur Entstehung der Seele. Eine psychologische Untersuchung. Tübingen, Laupp, 1862. (18 ₰)

G. Thaulow: Einleitung in die Philosophie und Encyklopädie der Philosophie im Grundrisse, oder Methode des philosophischen Studiums. Kiel, Akadem. Buchhandlung, 1862. (1 ℳ)

W. Thomson: An Outline of the Necessary Laws of Thought: a Treatise on Pure and Applied Logic. 5. Edition, rev. and improved. London, Longman, 1862. (5 ½ Sh.)

K. Tomaschek: Schiller in seinem Verhältniß zur Wissenschaft. Gekrönte Preisschrift. Wien, Gerold, 1862. (3 ℳ 24 ₰)

A. Trendelenburg: Logische Untersuchungen. Zweite ergänzte Auflage. 2 Bände. Leipzig, Hirzel, 1862. (4½ ℳ)

P. Voituron: Recherches philosophiques sur les principes de la science du beau. 2 Vols. Bruxelles, Lacroix, 1862.

C. R. Volquardsen: Das Dämonium des Sokrates und seine Interpreten. Kiel, Schröder, 1862. (12 ½ ₰)

W. Whewell: Elements of Morality, including Polity. 3 Edition. 2 Vols. London, Parker, 1862. (15 Sh.)

Zur Erinnerung an Dr. Franz Jakob Clemens, Professor der Philosophie an der königl. Akademie zu Münster. Mainz, Kirchheim, 1862. (2 ½ ₰)

II. Schriften zur Feier des hundertjährigen Geburtstages J. G. Fichte's.

H. Ahrens: Fichte's politische Lehre in ihrer wissenschaftlichen, culturgeschichtlichen und allgemein nationalen Bedeutung. Festrede zur Fichte-Feier an der Universität Leipzig. Leipzig, Veit, 1862. (7 ½ ₰)

W. Bauer: Herrn Prof. Erdmann's Schmähredе auf Fichte. Eine Kritik. Halle, Berner, 1862. (6 ₰)

Ch. A. Brandis: Johann Gottlieb Fichte's hundertjähriger Geburtstag, gefeiert in d. Aula d. Univers. Bonn. Rede ꝛc. Bonn, Marcus, 1862. (5 ₰)

O. Dorneck: Johann Gottlieb Fichte als Denker und Staatsbürger. Eine Rede zur Feier seines 100jährigen Geburtstags. Glogau, Flemming, 1862. (6 ₰)

A. Drechsler: Die Stellung des Fichteschen Systems im Entwickelungsgange der Philosophie, oder Charakteristik der philosophischen Systeme von Thales bis Fichte. Ein Vortrag z. Feier ꝛc. Dresden, Kuntze, 1862. (8 ₰)

J. E. Erdmann: Fichte, der Mann der Wissenschaft und des Katheders. Festrede zur Feier ꝛc. Halle, Fricke, 1862. (5 ₰)

Die Fichtefeier zu Rammenau in der Lausitz am 19. Mai 1862. Dresden, Meinhold, 1862. (4 ₰)

K. Fischer: Akademische Reden. I. Johann Gottlieb Fichte, Festrede zur Feier ꝛc. II. Die beiden Kantischen Schulen in Jena. Stuttgart, Cotta, 1862. (24 ₰)

L. George: Ueber Fichte's Vorlesungen betreffend die Bestimmung des Gelehrten. Einladung zur Feier von Fichte's 100jährig. Geburtstag. Greifswalder Universitäts-Programm, 1862.

F. Harms: Johann Gottlieb Fichte. Ein Vortrag gehalten am 15. März 1862. Kiel, Homann, 1862. (6 Sgr.).

A. Helfferich: Die Analogieen in der Philosophie. Ein Gedenkblatt auf Fichte's Grab. Berlin, Springer, 1862. (6 Sgr.)

Fr. Hoffmann: Akademische Festrede zur Feier des hundertjährigen Geburtstags J. G. Fichte's. Gehalten 2c. Würzburg, Thein, 1862.

K. Köstlin: Fichte. Ein Lebensbild. Rede am 19. Mai zu Tübingen gehalten. Tübingen, Laupp, 1862. (5 Sgr.)

F. Lassalle: Ueber die Philosophie Fichte's und die Bedeutung des deutschen Volksgeistes. Ein Vortrag, gehalten 2c. Berlin, Jansen, 1862.

J. H. Löwe: Rede zur Feier des hundertjährigen Geburtstags J. G. Fichte's, gehalten in der Aula 2c. Prag, Calve, 1862. (5 Sgr.)

J. G. Lott: Festrede zur Säcularfeier Fichte's, gehalten an der Universität Wien 2c. Wien, Braumüller, 1862. (6 Sgr.)

J. B. Meyer: Ueber Fichte's Reden an die deutsche Nation. Hamburg, Meißner, 1862. (6 Sgr.)

L. Noack: Johann Gottlieb Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken. Zum Gedächtniß sein. hundertjähr. Geburtstags. Leipz., Wigand, 1862. (2 ℳ)

W. A. Passow: Ueber Fichte's Reden an die deutsche Nation. Zur Feier 2c. Thorn, Lambeck, 1862. (5 Sgr.)

K. A. von Reichlin-Meldegg: Johann Gottlieb Fichte. Eine akademische Festrede zur Fichtefeier an der Univers. Heidelberg 2c. Heidelberg, Mohr, 1862. (6 Sgr.)

E. O. Schellenberg: Rede zur Feier der Erinnerung an den hundertjähr. Geburtstag Joh. Gottlieb Fichte's im Aula-Saale zu Mannheim. Mannheim, Schneider, 1862. (2 Sgr.)

R. Schellwien: Rede zur Feier des hundertjähr. Geburtstags J. G. Fichte's. Berlin, Müller, 1862. (6 Sgr.)

E. Schmidt-Weißenfels: Fichte und das deutsche Volk. Festschrift zu Fichte's hundertjähr. Geburtstagsfeier 2c. Den Deutschen Vereinen zugeeignet. Berlin, Hirsch, 1862. (2½ Sgr.)

H. Sternberg: Idealismus und Realismus. Ein philosophischer Versuch zur Säcularfeier Johann Gottlieb Fichte's. Berlin, Geelhaar, 1862. (6 Sgr.)

A. Trendelenburg: Zur Erinnerung an Johann Gottlieb Fichte. Vortrag, gehalten in der Königl. Friedrich-Wilhelms-Universität 2c. Berlin, Druckerei d. Akad. d. Wissensch., 1862.

III. Verzeichniß

der philos. Artikel in deutschen, französischen, englischen u. italienischen Zeitschriften.

Zusammengestellt von Dr. J. B. Meyer.

Göttinger gelehrte Anzeigen. 1862. St. 16. R. Wagner: Vorstudien zu einer wissensch. Morphologie des menschl. Seelenorgans. Abth. 2. — St. 17. H. Ritter: Löwe, d. Philosophie Fichte's. — St. 18. H. Ritter: Ein Ergebniß aus der Kritik der Kant. Freiheitslehre. — St. 24. Th. Wüstenfeld: Villari, La storia di Girolamo Savonarola. —

Heidelberger Jahrbücher. 1862. Heft 4 (April). v. Reichlin-Meldegg: Foucher de Careil, Oeuvres de Leibnitz u. Leibnitz, la philosophie juive et la cabale. — Heft 5 (Mai). Schnitzer: Löwe, Philos. Fichte's. — Heft 6 (Juni). Schliephake: Schriften über deutsche Philosophie in Spanien. —

Leipziger Centralblatt. 1862. No. 15. Löwe: Die Philos. Fichte's. — Platon's ausgew. Schriften v. Kron u. Deuschle. Th. 4. — No. 17. Foucher de Careil: Leibnitz, le philos. juive etc. — Humboldt's ästhet. Versuche über Göthe's Herm. u. Dorothea, herausgeg. v. Hettner. — No. 19. Nagel: Begleitende Bemerk. zu Schopenhauer's philos. System. — Landsberg: Natur u. Gemüth. — No. 20. Gwinner: A. Schopenhauer. — No. 21. Psychologie aus Schleiermacher's handschr. Nachlaß. — No. 23. Trendelenburg: logische Untersuchungen. — No. 24. Lasaulx: Zur Philos. der röm. Gesch. — No. 25. Noack: Kant's Auferstehung aus d. Grabe. — Tomaschek: Schiller in s. Verhältniß zur Wissenschaft. — No. 26. Kayserling: M. Mendelssohn. — No. 27. Joel: Lewi ben Gerson. — Hanne: Idee der absol. Persönlichkeit. — Helfferich: Analogien in d. Philos. — No. 28. Sträter: Studien zur Gesch. der Aesthetik. — No. 29. Barach: P. D. Huet als Philosoph. — Rosenkranz: Epilegomena. — Struve: Zur Entstehung der Seele. — No. 30. V. d. Linde: Spinoza. — No. 31. Volquardsen: D. Dämon des Sokrates. — J. G. Fichte's Leben u. liter. Briefw., von J. H. Fichte. Bd. 1. — Stahr: Fichte, der Held unter d. deutsch. Denkern — No. 32. Trendelenburg: Zur Erinnerung an Fichte. — K. Fischer: Die beiden Kant. Schulen in Jena. — No. 34. Rabus: J. J. Wagner's Leben, Lehre u. Bedeutung. — Henke: d. Gruppe des Laokoon. —

Neue Jahrbücher f. Philol. u. Pädagogik. Bd. 85 u. 86. Heft 6. F. Susemihl: Zur Literatur der Aristot. Poetik. Art. 2. — Derf.: Zur Aristot. Poetik. c. 6. S. 1450. b. 4—12. —

Orient u. Occident (v. Th. Benfey). Jahrg. 1. Heft 4. C. Silberschlag: Schleiermacher's Ansicht über d. Platon. Zahl vergl. mit neuern mythol. Forschungen. —

Psyche. Zeitschr. für d. Kenntniß d. menschl. Seelen- u. Geisteslebens (v. Noack). — 1862. Bd. 5. Heft 1. Aus d. Stoa zum Kaiserthrone, ein Blick auf d. weltgeschichtl. Bedeut. der stoisch. Philosophie. — Das romantische Windei der reinen Anschauung, ein Gespräch zwischen Kant's Geist und Prof. Fortlage. — Das Raumgespenst des Seelenleibes (Fichte, Fortlage). Physiolog.-psychol. Lösung des mysterium magnum, ein theos. kabbalist. Sendschr. v. Dr. Marianus in Würzburg an Dr. Seraphicus in Tübingen. —

Zeitschrift für exacte Philosophie (herausgeg. von Allihn und Ziller). 1862. Bd. 2. Heft 4. Allihn: Die Reform der allgem. Ethik durch Herbart. — G. Tepe: Die Lüge u. d. prakt. Ideen. — Thilo: Beleuchtung der krit. Noten eines Rechtsgelehrten zu d. Schrift: Die theologis. Rechts- und Staatslehre v. Thilo. — Derf.: Nachtrag dazu, eine Erwiederung auf eine Recens. derf. Schrift in d. Gött. gelehrt. Anz. — Nekrolog (s. Taute). — Bd. 3. Heft 1. Cornelius: Zur Theorie des Sehens mit bes. Rücksicht auf Schleiden, zur Theorie des Erkennens durch den Gesichtssinn. — Nahlowsky: Die Wissenschaftlichkeit der Beneke'schen Psychologie. — Allihn: Ein Auftreten Hegel'scher Logik in Paris. — Derf.: Die neuesten Leistungen für d. philos. Propädeutik auf d. k. k. Gymnasien Oestreichs. — Recensionen. Lott: Festrede zur Säcularfeier Fichte's. — Horn: Das Problem u. System der Philos. — Geyer: Erörterung über d. allgem. Thatbestand der Verbrechen nach östr. Recht. —

Der Gedanke. Philos Zeitschrift. Organ der philos. Gesellschaft zu Berlin herausgeg. v. Michelet). 1862. Bd. 3. Heft 1. I. Abhandl. u. Discussionen. 1. Ueber den Charakter des Sophokl. König Oedipus, v. Boumann u. Michelet. — 2. Ueber des Herbartian. Cornelius teleol. Grundgedanken, v. Majorescu. — II. Kritiken u. Uebersichten. Lassalle: Das System der erworben. Rechte. Th. 1. a. Bericht v. Hiersemenzel. b. Bericht v. Michelet. — III. Chronik, Miscellen u. Corresp. 1. Holland: Erinnerungen an E. v. Lasaulx, v. Hoff-

mann. — 2. Zwei neue Religionen des freudigen Rechtthuns, u. noch eine dritte des Menschenthums. a. Comte's Vorrede z. positiv. Katechismus, von Michelet. b. Stamm's Religion der That, v. Michelet. c. Zwei Gedichte, v. Järiſſen. — 3. Die Herren Saling u. Hoffmann reclamiren, v. Michelet. — 4. Notizblatt. — 5. Correſpond. Calmar u. Berlin: Borelius u. Michelet über göttl. Selbſtbewußtſ.; Turin u. Berlin: Marſelli u. Michelet über Nationalität und Sprache; Neapel: Mittheil. über d. Univerſit.; Paris: über d. gegenw. franz. Philoſ.; Kieff: über ruſſiſche Philoſ; Würzburg: eine vierte philoſ. Zeitſchr.; Würzburg und Berlin: Hoffmann: v. d. Redact. über Bewußtſ. u. Abſolutheit. — 6. Perſönliches. Th. Mundt; Schaller und Ulrici; Damiron; Feuerlein; Marſelli; Imbriani jun; Paſſaglia. — 7. Geſchichtsphiloſ. Ueberſicht von Michelet. — 8. Sitzungsber. der philoſ. Geſellſchaft. — Bd. 3. Heft 2. I. Ueberſ. u. ſ. w. 1. Laſſalle: Syſt. d. erw. St. Th. 2. Bericht von Michelet. — 2. Discuſſion über Stamm; Noſophthorie. — II. Abhandl. Die genet. Weltanſchauung, als Reſult. d. Philoſ. u. d. Erfahrungswiſſenſch., v. M. Heß. Art. 1. — III. Chronik u. ſ. w. 1. Randbemerk. zur Discuſſion über d. Begriff der Nationalität, v. Borelius. — 2. Roſenkranz reclamirt, v. Michelet. — 3. Wie man (Prof. Gogotzki) in Rußland über Hegel urtheilt, v. Michelet. — 4. Notizblatt (Vorbereitungen z. Fichtefeier). — 5. Correſpondenz. Turin: Marſelli über Italien u. Deutſchland, u. über ſ. Werk La ragione della musica moderna; London: Oxenford über den Zuſtand d. Philoſophie in England; Bonn u. Berlin; Heß u. Michelet über franz. Philoſ. — 6. Perſönliches. Hiecke; Pawloff; Garibaldi, ein Pantheiſt; Schopenhauer's Nekrolog. — 7. Geſchichtsphiloſ. Ueberſ. v. Michelet. — 8. Sitzungsbericht d. philoſ. Geſellſch. — 9. Die Statuten der Geſellſch. —

Zeitſchrift für Völkerpſychologie und Sprachwiſſenſchaft (herausg. v. Lazarus u. Steinthal). 1862. Bd. 2. Heft 4. Lazarus: über d. Verhältniß des Einzelnen zur Geſammtheit. — Steinthal: über d. Wurzeln der Sprache.

Preußiſche Jahrbücher. 1862. Bd. 9. Heft 5. Engliſche Geſchichtsphiloſophie (Buckle). — Notizen: Nachklänge d. Fichte-Feier (Trendelenburg). — Bd. 10. Heft 1. Die Vertreibung Wolff's aus Halle (v. E. Zeller). Notizen: Nochmals Fichte. —

Grenzboten. 1862. No. 23. Zur Erinnerung an Fichte (v. Treitſchke's Rede). — No. 29—32. Achtundvierzig Briefe J. G. Fichte's u. ſeiner Verwandten, mitgeth. v. Moritz Weinhold. —

Deutſche Jahrbücher. 1862. Bd. 3. Heft 2 (Mai). E. Wiß: Die neue Schöpfungslehre Darwin's. 1. — A. Zeiſing: Die Zeitſchr. für Völkerpſychologie. — Heft 3 (Juni). E. Wiß (Fortſ. 2). — Bd. 4. Heft 1 (Juli). J. Duboc: Wider d. Grundanſchauungen des philoſ. Idealismus. — Heft 2 (Auguſt). E. Wiß (Fortſ. 3). —

Deutſches Muſeum. 1862. No. 21. Zur Fichtefeier. — No. 31. Die gegenwärtige Kriſis der Rechts- u. Staatsphiloſophie. —

Stimmen der Zeit. 1862. No. 17. A. Schopenhauer und d. Unterhalt. am häusl. Heerd. — No. 21. Fichte u. d. Nationalverein. —

Deutſche Vierteljahrsſchrift. 1862. No. 98. K. Fiſcher: Die beiden Kant. Schulen in Jena. —

Blätter für literar. Unterhaltung. 1862. No. 19. Th. Lau: Briefwechſel zwiſchen Leibnitz u. Wolff. — M. Carriere: ein Verſöhnungsverſuch zwiſchen Theismus u. Pantheismus. — No. 20. H. Marggraff: J. G. Fichte. — No. 22. K. Fortlage: Zur Streitfrage über Geiſt und Seele. — No. 31. Zur Gottes- und Unſterblichkeitslehre. —

Unterhaltungen am häusl. Heerd. 1862. No. 13 u. 14. A. Scho-

venhauer's Lehre u. Leben. 1 u. 2. — No. 17. Das menſchl. Gehirn als Seelenorgan. —

Gartenlaube. 1862. No. 17. W. Wundt: Die Geſchwindigkeit des Gedankens. — No. 24. u. 25. M. J. Schleiden: Schlaf u. Traum. —

Leipziger Zeitung (wiſſenſch. Beilage). 1862. No. 41. Ueber d. amerik. Philoſ. des Emerſon. — No. 46. Weiße: Feſtrede an Fichte's 100jährig. Geburtstag.

Augsburger Allgem. Zeitung. 1862. No. 190 u. 191. Ulrici: Gott u. die Natur. — No. 242. K. Fiſcher: Akadem. Reden. —

Königsberger Sonntagspoſt. 1862. No. 20—27. Drei Vorträge über J. G. Fichte. — No. 27. Gott u. d. Welt. —

Proteſtantiſche Monatsblätter. Bd. 19. Heft 5. Schaarſchmidt: Die Entwickelung d. Gottesidee in d alten Welt. —

Proteſtantiſche Kirchenzeitung. 1862. No. 26. Platz: Schleiermacher's Pſychologie. — No. 32. Bobertag: Ueber d. Auffaſſung u. Behandl. des Gegenſatzes von Glauben u. Wiſſen in d. neueſten Zeit. 2. —

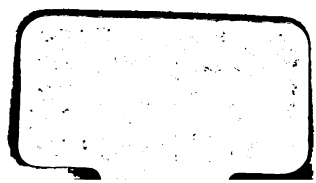
Allgem. kirchl. Zeitſchrift (Schenkel). 1862. Heft 6. J. G. Fichte und ſein Verhältniß zum Chriſtenthum, zur Erinnerung an ſeine 100jährige Geburtstagsfeier. —

Nouvelle revue de théologie. Vol. IX. livr. 3 et 4. Réville: de l'état primitive de l'humanité. — Lefranc: examen des principales causes de la négation de Dieu. —

Revue Germanique et française. 1862. T. 21. (livr. 1. Mai 1). Bullet. bibliogr. et crit.: A. Dumesnil: de l'immortalité. — (livr. 3. Juin 1). Ch. Dollfus: Monologues philosoph. — T. 22. (livr. 1. Juillet 1). Un nouvel essai de psychologie expérimentale: la pensée et la personne humaine d'après les phénomènes du rêve, par M. Eugène Lataye.

Revue des deux Mondes. 1862. T. 39. (15. Juin) IV. De l'unité organique dans les animaux et les végétaux, par M. Ch. Martin. — Essais et Notices: Une défense du spiritualisme (Saisset, essais de philos. relig. 3 ed.) par M. P. Janet. — T. 40. (15. Août) II. Le myste de Prométhée et les études modern. sur l'humanité primit., par M. A Réville. — V. Recherches nouvelles sur l'âme et sur la vie, par M. E. Saisset. — VI. Un philosophe poète en Angleterre (Gravenhurst, dialogues sur le bien et le mal), par M. J. Milsand. —

Westminster Review. N. S. N. XLIII. July 1862. IV. Sir Will. Hamilton: his doctrines of perception and judgment. — Contemp. literat.: J. M' Cosh, the supernatural in relation to the natural. — J. D. Morell: an introduction to mental philosophy. — L. Campbell: the Theaethetus of Plato, with a revised text and Engl. notes. — F. D. Maurice: modern philosophy. — Gwinner: A. Schopenhauer. — Schopenhauer: Parerga u. Paralipomena, herausgeg. v. J. Frauenſtädt. —

Athenaeum. 1862. No. 1803. p. 661. Lord Bacon and Sir Edward Coke. — No. 1805. p. 717. Brodie: psychological inquiries, 2 part. — p. 722. Maurice: modern philosophy; or a treatise of moral and metaphysical philosophy from the 14 century to the french revolution etc. — No 1812. p. 74. J. Spedding: the letters and the life of F. Bacon, including all his occasion. works etc. newly collect. and set forth in chronologic. order with a commentary, biogr. and histor. V. I. II. — No. 1815. p. 176. Kayſerling: M. Mendelsſohn. —

Druck von Ed. Heynemann in Halle.